

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון כ"ז
תשרי - תשפ"ב

נכתב
ע"י אברכי
אופקים
ותפרח

קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים
נא להתקשר לפלאפון:
054-8491733
או לשלוח בדוא"ל למייל:
on.skaly@gmail.com
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה
054-8451833

קובץ מגורה בדרום

יו"ל לכבוד

אלידן ורחל מסילאתי הי"ו

לרגל הולדת בנם בשעה טובה ומוצלחת
יהי רצון שיזכו לגדלו לתורה, לחופה ולמעשים טובים,
ולרוות ממנו ומכל ילדיהם רוב נחת דקדושה
ושפע ברכה והצלחה בכל ענייניהם
אמן כן יהי רצון

וכן לכבוד

ציון מסילאתי הי"ו

לרגל אירוסיו בשעה טוב ומוצלחת

עב"ג אוראל אלמקיים תחי'

יהי רצון שיזכו לבנות ביתם על אדני התורה והיראה
ולראות דורות ישרים ומבורכים – בנים ובנות עוסקים בתורה ובמצוות
ולשפע ברוחניות ובגשמיות
אמן כן יהי רצון

ושפע ברכות להוריהם היקרים קלימו ואילנה מסילאתי הי"ו
שיזכו לרוות נחת מכל יוצאי חלציהם, ולראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה
ובמצוות
ולרוב שמחות בביתם עד בלי די
אמן כן יהי רצון

קובץ מנורה בדרום

יו"ל לע"נ

הגה"צ רבי אליהו דוד

ב"ר אברהם אהרן זלה"ה

וזוגתו מרת באשה ע"ה

בת רבי מאיר ז"ל

סלאטקי

וכן לעילוי נשמת

הגה"צ רבי אהרן יחיאל

ב"ר ירחמיאל משה זצוק"ל

האדמו"ר מקאזניץ

[גלב"ע ג' בתשרי תש"ב לפ"ק]

דבר המערכת

בהחל השנה החדשה, שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה, את גליון חודש **תשרי** תשפ"ב של קובץ **מנורה בדרום** - גליון כ"ז, הפותח את שנת תשפ"ב, ומלא כתמיד בחידושי התורה המתוקים של האברכים המופלגים יושבי ארץ הנגב.

ובהודאה גדולה לכורא עולם על חסדיו התמידיים והבלתי פוסקים - על עוד שנה שלימה שסייע בידינו להוציא לאור את קובץ **מנורה בדרום** מידי חודש בחודשו, שעל אף הטרחה המרובה שכרוכה בכך, בעזרתו יתברך יוצא הקובץ ברוב פאר והדר - תמידין כסדרן.

וכמו כן נבקש ממנו יתברך שתחל שנה וברכותיה, ויזכנו גם בשנה זו הבאה עלינו לטובה להמשיך לזכות הרבים ולהפיץ תורה בארץ הדרום ובכל המקומות, ונזכה כולנו להגות תמיד בתורתו הקדושה, ולחדש חידושים רבים כרימון ומתוקים כדבש, לאמיתתה של תורה, שיעלו לדצון לפניו יתברך.

בקשתנו שטוחה לפני כותבי וקוראי הקובץ - כידוע, קובץ **מנורה בדרום** הינו יוזמה פרטית לגמרי, ויו"ל כמובן ללא מטרות רווח, ובהתנדבות מלאה של חברי המערכת אשר לקחו על עצמם את עול הוצאת הקובץ, אשר עולה בטרחה רבה ובדמים מרובים ככל חודש - והכל לזיכוי הרבים ולהרבות כבוד שמים. ולא עומדים מאחורינו לא מוסדות ולא ארגונים, וכמעט ללא מקור מימון משמעותי קבוע.

וע"כ, לא בלבד שמערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממנוי משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש - אלא כבר היום **נמצאת המערכת בחובות של מאות שקלים ויותר** מהחודשים הקודמים. **אנא**, כל מי שנהנה מדי חודש מהקובץ, ובפרט הת"ח הכותבים **באופן קבוע בקובץ**, נבקשכם - אם ברצונכם שימשיך הקובץ להתקיים - קנו לכם סנגור לקראת ימי הדין, בהפצת תורה וזיכוי הרבים - וסייעו בידינו סיוע ממנוי **שיש בו ממש**. וכל המסייעים יתברכו כשפע ברכה והצלחה ברוחניות ובגשמיות בעז"ה.

[כמובן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"נ, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ותפרת. ולמדור תגובות מתקבלות בשמחה וברצון מכתבי תגובה **אף מכני שאר המקומות**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לבירורי הלכה או מנהג, וע"כ לכתחלה רצוי להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר **[אף אם אינו מתכוון להורות הלכה למעשה]**, או לחילופין **שקלא וטריא** מחודשים או **ביאורים** מחודשים בדברי הפוסקים הנוגעים להלכה, בכל נושא בתורתנו הקדושה.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. **וכן חשוב מאוד** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט הדינים העולים

[ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].

- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל למייל את הקובץ ככל חודש, וכן ניתן לקבל אף את הקבצים הקודמים. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים לכולם בתוכנת **אוצר החכמה**.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ תשרי, תתאפשר עד יום **חמישי כ"ד תשרי בשעה 20:30** - חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקרים הרי זה **משובח** [ובחומר שאינו מוקלד יש להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ **בתשלום רגיל של עלות ההקלדה**.
- ♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר כירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת שנה טובה

וכתיבה וחתומה טובה לכל קוראינו ולכל בית ישראל,

מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.

תוכן העניינים

הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

הלכות והידורים בקיום מצות האכילה בליל יו"ט ראשון של סוכותטו

הרב יהודה פוליטנסקי זצ"ל

בגדר מלאכת בורר יח

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדין בדיקת סממנין בכתמי נדה כז

הצעת פתרון לפולמוס התנאי בעיבוד העורות לקלף לא

הרב שלום ארלנגר

בענין צאת הכוכבים לג

הרב בועז גאולה

בענין בית המקדש העתידי, אם יבנה ע"י אדם או ירד מהשמים מ

הרב אהרן גבאי

יישוב המסורת אודות מייסד הפיוט 'ונתנה תוקף' מג

הרב גרשון גולד

ביאור בתפילת מי שענה לאברהם אבינו בהר המוריה מז

הרב איתי גייסי

שיעור כתם וכתם הנמצא על בשרה נו

הרב יהונתן גפני

טעמי תקנת נטילת ידים לסעודה סג

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

תפילין מהודרות - האמנם? סח

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בדין אכילה על שולחן אחד כשיש בני אדם שאוכלים עמהם עט

הרב אהרן ויזר

בענין חילול כסף מעשר שני על כסף אחר [סימן ו'] פד

הערה בענין מעמיד דמעמיד קג

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

בענין זמן תפילת נעילה קה

הערה נחוצה במצות ד' מינים קח

הרב יוסף יהודה ועקנין

שיעור אורך השברים לשיטת ריב"א וריב"ם קי

הרב ינון זרגרי

ישיבה תחת הצללה בסוכות קיז

הרב משה חליוה

בית דירה קבוע שנוטלין ממנו בחג הסוכות חג ומסכבין כהלכה אי חשיב דירה

לאסור אבני החצר קכ

הרב אבינועם טאובנר

האם צריך לכוון לאיזו תפילה הוא מתפלל קכד

אם יוצאים יד"ח בשלושה הדסים מחוברים בגידולם קכז

הרב יצחק ירחי

בדין מבטל איסור לכתחילה קלב

הרב ערן כברה

בענין האם הוי לולב קדוש בקדושת שביעית בזמן הזה קמ

הרב אוריאל כהן

ברירה לאלתר קמט

הרב צור מנחם כהן

מערכת נפילת אפיים קסה

הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת מחתך קסט

הרב נחום מנדלבוים

סוכה שאינה תחת כיפת השמים קעג

הרב יאיר מינקוס

בגדר יום שני דר"ה קעז

הרב און אברהם הכהן סקלי

מיני אוכלים החייבים בסוכה ושיעורם קפה

הרב אליעזר פלקוביץ

הערות בהלכות סוכה קצו

הרב חיים פנחסוב

צער בעלי חיים דמוילא - וחוב האכלת בע"ח של אחרים ר

הרב אברהם ישעיהו קשש

בענין זריזון מקדימין במצות ברית מילה רט

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

בדין הפרשת חלה כאשר רוצה לאפות חלק מהעיסה היום, ולהקפיא את שאר העיסה ולאפותה לשבת הבאה..... ר"ח

הרב זאב רוזנטל

בגדר איסור סחורה בפירות שביעית..... רכג

הרב חן ריחניאן

גדר טבעות עדשות מגע ושיניים תותבות, לענין חציצה בטבילה..... רכו

הרב משה שר ישראל

בענין אם יש מצוה לאכול פירות שביעית..... רל

הרב סעדיה שריקי

כיצד נרכוש סת"ם מהודר..... רלו

הרב שרון שרפי

בדין הנאתו וביעורו שווה בשביעית (אם יש קדושת שביעית במוצרי קוסמטיקה, כסבון שמפו ושאר תחליבי רחצה העשויים מפירות)..... רמג

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך..... רנג

במנהג שלא לאכול קצוות הלחם ♦ בחתימת ברכות התורה ♦ סדר הפסיעות אחר תפלת י"ח ♦ עוד בענין הנץ האסטרונומי

מכתב ב'

הרב אהרן גבאי..... רנח

מילואים למאמר "קדמות הנוסח המלמד תורה לעמו ישראל"

מכתב ג'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין רעא

עוד בענין הנץ המישורי

מכתב ד'

הרב אבינועם טאובנר רעג

לשון הרע במחשבה

מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב - הרב אברהם יחיאל הלר הכהן ערה

גדר בלילה רכה לענין לישה בשבת

מכתב ו'

הרב דוד אהרן סופר רעז

בענין הנץ המישורי והנראה

מכתב ז'

הרב זאב פרעס רפב

המנהג שלא לאכול קצוות הלחם, וסימון מקום הבציעה

מכתב ח'

הרב יוסף פריץ רפד

בגדר מצות היראה ♦ בדין לולב עקום ♦ באיסור בל תוסיף במוצאי פסח וסוכות ♦ בחילופי המסורות בפצוע דכא-ה ♦ סימון הפת לפני המוציא ♦ בדין המגדל כלב ♦ בענין בוש בברית ♦ הפלגה בעונות שאינם שוות ♦ בגדרי פת הבאה בכיסנין ♦ בענין להעביר סכין מיד ליד ♦ בכור יוצא דופן אם יטול ידי הכהנים ♦ ברכת שהחיינו על פטור ממסיכה ♦ קנין חליפין במסכה מנייר





מאמרי הלכה



הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

רב ביהכ"ס 'תפארת תורה'

הלכות והידורים בקיום מצות האכילה בליל יו"ט ראשון של סוכות

עוד יש נידון גדול באחרונים (מנ"ח שנ"ה אות י', ביה"ל סי' ס' ד"ה י"א, שו"ת מנחת שלמה קמא א') דבאוכל בלא כוונה, יש צד שנחשב כאוכל מחוץ לסוכה, כיון שלא מקיים מצוה באכילה שבסוכה, ואכמ"ל.

אמנם להלכה למעשה - כתב החיי אדם (כלל ס"ח הובא במ"ב סי' ס' ס"ק י") דבאופן שמוכח לפי העניין שעשייתו היא כדי לקיים מצוה יצא י"ח, אף אם לא כיון, ומסתבר שגם כשאוכל בסוכה יש הוכחה מעצם המעשה ויצא בדיעבד.

ומ"מ לכתחילה ודאי צריך להזהר לכוון קודם כל מצוה לצאת ידי חובת המצוה (מ"ב שם).

כוונת הב"ח

הב"ח (סי' תרכ"ה) חידש שמצות סוכה [וכן ציצית ותפילין] שנאמר בה למען ידעו דורותיכם, יש בה כוונה נוספת מיוחדת מלבד הכוונה לצאת, שמכיון שהתורה גילתה את כוונת המצוה למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל - ע"כ כשיושב בסוכה צריך שיהיה יודע שיושב בסוכה ולמה יושב בסוכה.

וזה לשון המ"ב (שם סק"א) - "וכתבו האחרונים, שיכוין בישיבתה שציוונו הקב"ה לישב בסוכה זכר ליציאת מצרים, וגם זכר לענני כבוד שהקיפן אז עלינו להגן עלינו מן השרב והשמש".

בלילה הראשון של החג, אנו זוכים לקיים מצוה של פעם בשנה - אכילת פת בסוכה. ואמנם, כל שבעה יש קיום מצוה באכילה בסוכה, אבל בלילה הזה - לילה ראשון של החג - זה חיוב גמור.

מצוה של אכילה בזמן הזה שאין ביהמ"ק זה דבר נדיר. בזמן הבית היה אכילה של קדשים, ובזמנינו יש מצוה לאכול מצה ומצוה לאכול פת בסוכה. [יש גם מצות אכילה בעוה"כ"פ].

כל מצוה חביבה בשעתה, ומצוה זו חביבה ביותר - פעם בשנה. וזו מצוה שזמן עשייתה אורך כמה דקות בלבד! ולכן מפני החביבות ומפני הצורך במחשבה תחילה כדי לקיימה כראוי בתכלית ההידור ובמחשבה נכונה, זקוקים אנו להכנה.

כוונת האכילה

מצות אכילת פת בסוכה בליל יו"ט ראשון היא מדאורייתא וע"כ נוקטים להלכה (סי' ס') שהכוונה מעכבת, והיינו הכוונה לצאת ידי חובה, שצריך לכוון לפני עשיית המצוה לשם מצות עשה מן התורה, ואם אכל בלא כוונה כלל - לא יצא ידי חובתו, ומחוייב לאכול שוב.

והעירו בפוסקים דיש לכוין לא רק על מצות ישיבת סוכה, אלא גם על מצות האכילה בלילה הראשון - שיש מקום לומר שהיא מצוה בפני עצמה, וצריכה כוונה למצוה בפני עצמה.

המהר"ל) לגבי המשך אכילתו בלילה הראשון לאחר שאכל כזית או כביצה, אם מקיים בזה את מצוות האכילה, או שדינה כמו כל שאר ימי החג.

משך זמן האכילה

כתבו האחרונים (מ"ב תרל"ט ס"ק כ"ב) שצריך לאכול את הכזית בכדי אכילת פרס (י"א שתי דקות וי"א ארבע דקות), ובשם הגר"ש מובא (אשרי האיש פכ"ו) שכדאי לא לדבר עד סיום השיעור אכילה, אך זה לא מדין הפסק - אלא כדי להספיק לאכול.

צורת האכילה

יש חידוש של הגאון ר' אלי' רוגולר זצ"ל בעל "יד אליהו" (בספרו סי' כג א') שמכיון דילפינן ט"ו ט"ו מאכילת מצה, ובאכילת מצה יש דין לאכול בלי שום תוספות, שלא לבטל טעם מצה, כך גם באכילת פת זו צריך לאכול בלי דבש ובלי דגים- לבד.

ואמנם דבריו מחודשים ולא הוזכרו בפוסקים, וגם בסברא יש לדון דהגזרה שווה לא נאמרה על צורת הפת [וכמו שלא אוכלים דוקא מצות], אבל הגרשז"א זצ"ל הורה לתלמידו ר' אביגדור נבנצל שליט"א להחמיר כדבריו לכתחילה.

אמנם, מביא הגרשז"א (הל"ש פ"ט דב"ה ז') בשם הגר"ד בהר"ן זצ"ל שלהיפך - לחיוב המצוה, ומדין שמחת יו"ט, ראוי לאכול דוקא עם דבש וכיו"ב.

ולכן נתן מו"ר הגרשז"א זצ"ל עצה, לאכול ב' כזיתים, הראשון עם דבש, באופן של מן המובחר בטעם ובשמחת יו"ט, ואח"כ לאכול עוד כזית בלא תוספות לחשוש לחומרא לדעת היד אליהו.

באחרונים נחלקו בהאי כוונה של הב"ח אם הוא לעיכובא- דעת הפמ"ג בסי' הנ"ל דאינו מעכב והוא רק לצאת ידי המצוה כתיקונה, אבל הביכורי יעקב (שם) נוקט שיש צורה למצוה וזה מעכב.

המ"ב הכריע כהפמ"ג "וכל זה לצאת ידי המצוה כתיקונה, הא דיעבד יוצא - כל שכיון לצאת בלבד" - ובוודאי כדאי להתעורר לכוון בכוונה זו בכל הז' ימים, וביותר במצוה זו של אכילה חד שנתית, שיש להתאמץ ולכוון גם בכוונה המיוחדת הזו לצאת ידי חובת המצוה כתיקונה.

וכן הכריז מו"ר הגרשז"א בביתו לפני קיום המצוה שיכונו גם בכוונה זו של הב"ח וכדברי המ"ב בשם הפמ"ג (הל"ש פ"ט ג').

יש להוסיף, דמסתבר שכאן לא תועיל סברת החיי אדם שמוכח ממעשיו, כיון שאין מוכח ממעשיו את הכוונה של הב"ח.

שיעור האכילה

להלכה סגי באכילת כזית כדין כל מצוות אכילה (סי' תרל"ט ס"ג). ואמנם לענין ישיבת סוכה בכל הימים החיוב הוא רק אם אוכל כביצה- אכילת קבע, אבל בלילה הראשון שיש חיוב אכילה, יש קביעות גם בכזית ואסור לאכול את הכזית מחוץ לסוכה.

אבל כתב המ"ב (שם סק"ב) - "והיינו כשאין לו יותר, אבל אם יש לו בוודאי מן הנכון שיאכל יותר מכביצה" אמנם הגרשז"ז בהכרזתו בביתו אמר כזית, ושאלוהו, מדוע לא אומר שלכתחילה כביצה כדברי המ"ב, וענה שאמנם כך בוודאי ראוי לנהוג, אבל לא רצה להכריז בהכרזה המיועדת לכל בני הבית. (הל"ש שם).

ודנו הפוסקים (הל"ש שם דה"ה ח' עפ"י

פרטים נוספים

א. במטה אפרים (סי' תרכ"ה סנ"ו) כ' להקפיד שלא תהא הפת גזולה משום מצוה הבאה בעבירה.

ב. במנ"ח (מצוה שכ"ה אות י"ג) כתב להחמיר שיהא דין "לכם", ודן הגרשז"א שלפי דבריו יש לדקדק להקנות את הפת לב"ב ולאורחים (אמנם להלכה נטה לומר שלגבי זה לא נאמרה הגז"ש כלל).

ג. לא לאכול משעה עשירית בעיו"ט פת כדי שיאכל בלילה לתיאבון (רמ"א תרל"ט ג ובמשנ"ב שם).

ד. מו"ר הגרשז"א (הל"ש כ"ט ס"ג) הכריז לפני הקידוש שיש לכוון בברכת לישב בסוכה גם על הפת שאוכל, ומכיון שכן ראוי שלא לדבר בין הקידוש לסעודה, כדי שלא יהא הפסק, והברכה תהיה עובר לעשייתה לגבי אכילת הפת.

אמנם, דבר זה לא הוזכר בפוסקים, אבל הגרשז"א הנהיג בלשון ראוי, וכמובן מי שדיבר - אין בכך כלום.

ה. אשה המברכת שהחיינו בהדלקת נרות - דנו הפוסקים אם יכולה לענות אמן על השהחיינו שבקידוש, אך בליל יו"ט ראשון של סוכות כולם מודים שיכולה לענות אמן, מכיון שנכלל בשהחיינו גם מצות סוכה, ואף שאיננה חייבת מ"מ יכולה לברך (אשרי האיש פכ"ו).

ובאמת, הרי ראוי לכתחילה לאכול כביצה - וא"כ כבר אוכלים פעמיים כזית, וזה רק ענין של שימת לב, לאכול באופן הנ"ל.

המחויבים במצוה

החיוב הוא רק על זכרים, ונשים פטורות ממצוה זו כיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא (סי' תר"מ ס"א), אבל יש להם אפשרות לזכות במצוה ולקיימה, ולמנהג בנות אשכנז, יכולות גם לברך 'לישב בסוכה' אף שאין להם חיוב.

וגם לבנות ספרד מובא בכף החיים שיש מצוה שישבו בסוכה לאכול, וז"ל "ומיהו מצוה על כל איש ישראל להושיב אשתו וב"ב עמו בסוכה להיותם מסתופפים בצילא דמימנותא לטהר את נפשותם, ולהודיע להם חסדי ה' עם ישראל עמו ונחלתו, תמיד כל הימים, בעבור תהיה אהבתו ויראתו על פניהם לבלתי יחטאו".

ויש להוסיף שגם כלפיו יש בזה הידור בתשבו כעין תדורו, כמ"ש ברמ"א (תרל"ט ב') שלכתחילה יעשה סוכה מיוחדת שיוכל לישון עם אשתו בסוכה.

קטנים שהגיעו לחינוך חייבים בסוכה מגיל שש, ובילד חריף גם מגיל חמש (סי' תר"מ ס"א). ולכן יש לשים לב, ולתת את הדעת להשתדל שילדים אלו יהיו בסוכה, ויקיימו מצוה זו מדרבנן - מדין חינוך.



הרב יהודה פוליסנסקי זצ"ל

בגדר מלאכת בורר

כאן תערוכת, והרי מבואר בבית יוסף דטעם הרמב"ם וטעם שאר הראשונים אינו דומה יעווי"ש, וצ"ל דהרמב"ם ר"ל דכל היין כגוף אחד, דאם כן אין כאן פסולת!

[ואולי לכך אזיל לשיטתו וס"ל דכל ההיתר רק בצלול לגמרי או בין הגיתות משא"כ בעכור קצת, דהרי אז לא שייך לומר ש"אין כאן פסולת"].

אולם שאר הראשונים סבירא להו דאמנם יש כאן פסולת, ומ"מ מכיון שראוי למישתתי הכי - אין כאן תיקון.

והיינו דחלוק גדר מלאכת בורר משאר מלאכות שבת, שבכל המלאכות הוי ה"מלאכת מחשבת" עצם הפעולה הטכנית, כגון במבשל חיובו על הפעולה של הבישול וכלשון הרמב"ם "כל המרפה גוף קשה או שהקשה גוף רך".

אבל בבורר אין "פעולת ההפרדה" המלאכה [והא ראיא שכשעשה "דרך אכילה" הו"ל מותר לכתחילה] רק המלאכה היא "תיקון התערובת", זהו ה"שם מלאכה" של בורר.

ורק בזה שייך הסברא של "הואיל ומישתתי הכי אין כאן תיקון" ו"אין כאן בורר", והבן.

וזהו גם הביאור בדברי מו"ר הגרי"פ שליט"א ש"אין כאן תערובת" - יתכן שבדיני יו"ד וחור"מ יש כאן תערובת רק ר"ל שאין כאן "תיקון תערובת" והבן.

בסי' שיט, סעיף י' בהא דמסננין את היין וכו'.

הנה שיטת רוב הראשונים דבצלול - דרובא דאינשי לא קפדי לשתותו כן מותר אף במשמרת וכן בעכור בין הגיתות.

ובעכור קצת - שראוי לשתותו כך ומכל מקום רובא דאינשי קפדי דהכי אסור במשמרת ומותר בסודרין ובכפיפה מצרית.

ובטעם הדבר מבואר, כמדומה ברוב הראשונים, דכל היכא דראוי לשתותו תו לית ביה משום בורר כלל, והא דמ"מ אסור במשמרת - היינו משום דכיון דרובא דאינשי קפדי בהכי אם "מחזי כבורר" ולכך הצריכו רבנן שינוי של סודרין וכדו'.

והנה דבר זה צריך תלמוד גדול, דהיכן מצינו כה"ג בכל מלאכות שבת, שמכיון שראוי בלאו הכי אין כאן מלאכה. [הרי פשוט שאם אחד יבשל, למשל, תפוח, הוי חייב חטאת, אף על פי שראוי בלאו הכי], ולשון הראשונים דכיון דראוי למישתתי הכי "אין כאן תיקון" וצ"ב.

ושמעתי בשם מו"ר הגר"י פרידמן שליט"א שהגדיר את זה שכל היכא שראוי לשתותו כך - אין כאן תערובת!

ונראה בס"ד (אחר המו"מ עם הרה"ג ר' יואל אמויאל שליט"א) ביתר ביאור, דהנה הרמב"ם כתב טעם אחר בזה וז"ל "שכ"ז שהוא תוסס עדיין לא נפרדו השמרים יפה יפה וכל היין כגוף אחד הוא".

ואם כן הרי הרמב"ם כתב דהוא משום שאין

מותר כיון שראוי בלא"ה דהמבשל תפוח, למשל, בודאי הוי מלאכה גמורה וחייב חטאת, וכן כה"ג בכל מלאכת שבת], ומה התחדש כאן דשרי.

ושמעתי בשם מו"ר הגר"י פרידמן שליט"א שהביאור בזה הוא דכיון דראוי לשתותו בלא"ה - "אין כאן תערוכת".

ואנסה לבאר קצת בס"ד - לעצמי - מה הביאור בזה.

דהנה לשון הרמב"ם דלכך שרי לסנן יין צלול וכן יין מגיתו כיון "שכל היין כגוף אחד הוא".

וא"כ לכאור' זהו מש"כ ברמב"ם - "שאין כאן תערוכת".

והרי מבואר בב"י דשאר הראשונים פליגי בזה על הרמב"ם ואמרי טעם אחר שכיון שראוי לשתותו "אין כאן תיקון" וא"כ אין אלו דברי הרמב"ם הנ"ל, ומה באמת הביאור בדברי קדשם של רבותינו הראשונים ז"ל "שאין כאן תיקון" (ובודאי שאין כוונתם לומר דיש כאן פטור של "מקלקל" כמו בכל מלאכות שבת, כמבואר להדיא להמעייין בדבריהם שכתבו דמשום דאין כאן תיקון "אין כאן בורר כלל" וכיו"ב - עי' לשון קדשם)].

ואחר העיון בס"ד והמו"מ עם הרה"ג ר' יואל אמויאל שליט"א נראה בס"ד דכוונת דבריהם כך.

דהרמב"ם ס"ל דביין מגיתו אין זה בורר משום "שכל זמן שהוא תוסס עדיין לא נפרשו השמרים מן היין יפה יפה וכל היין כגוף אחד הוא" והיינו משום דס"ל להרמב"ם דבכה"ג "אין כאן פסולת" דהשמרים הם עדיין חלק א' ממש מהיין

ויתרה מזו מצינו בסוגיא דתורמוס (לפרש"י ועוד) שאפי' בעושה דרך אכילה - אם במציאות יש כאן גם "מעשה תיקון" הוי בורר גמור וחייב חטאת, יעויין שם בפרש"י ובחידושי גור אריה למהר"ל, [ועייין בספר שולחן שלמה בשם הגרש"ז אויערבך זצוק"ל שהוכיח מסוגיא זו דתורמוס דכל היכא שיש תיקון המאכל אף על פי שנוטלו לאכול לאלתר (כגון חתיכת מלפפון חמוץ שנפלה לתוך טחינה ועלול לקלקל הטחינה, וכדו') - ה"ז בורר!].

וא"כ מבואר שוב שיסוד מלאכת בורר עניינו תיקון המאכל, ורק כשכל צורת הפעולה מוגדר "דרך אכילה בלבד" אז שרי (וכמו שמותר לאדם ללעוס את מאכלו בפיו ולא חשבינן ליה "טוחן" - שמעתי בשם הגר"י זילברשטיין שליט"א).

* * *

יסוד מלאכת בורר עניינו תיקון התערובת

ולבן בעינין: א. שיהא תערובת, משא"כ כשכ"א ניכר בפנ"ע אין כאן ברירה. ב. שיהא בזה תיקון.

ויל"ע בהא דקיי"ל בסעי' י' דביין צלול מותר לסננו מן השמרים, וכן ביין מגתו אע"פ שהוא עכור, כיון שרוב בני אדם שותים אותו כן, ולדעת רוב הראשונים (חוץ מהרמב"ם) אף בעכור קצת שרוב בני אדם מקפידים שלא לשתותו מ"מ מותר כיון שראוי למשתתי הכי, ג"כ אין כאן מלאכת בורר כלל. [ורק מדרבנן צריך שינוי (כסודרין וכדו') כיון "דמיחזי כבורר"].

וצ"ב מה יסוד ההיתר בזה, [שהרי בשום מלאכה לא מצינו כמו"כ שיהא

הוי תערוכת גמור דכל חד לחודיה באפי נפשיה קאי וליכא ברירה כולי האי".

* * *

בגדר שני מינים

הנה איתא במשנ"ב דחתיכות דגים שחלקם נקדחו וחלקם לא נקדחו הוי פסולת, וכן חתיכות מדג חי ומדג מת הוי פסולת [וכן בשר צלי ומבושל הוי ב' מינים]. ובתפוחים חמוצים ומתוקים מסתפק הפמ"ג [דאף אם שונא חמוצים מ"מ נאכלים ע"י הדחק ואין חיוב חטאת רק מדרבנן], ויסוד הספק עפ"י המבואר בסי' רכ"ה שיש אומרים שהם מין אחד [לענין שהחיינן]. וא"כ ה"ה הכא. ומאידך כתב הפמ"ג דב' מיני עוגות [עוגות דבש ועוגות של שמן] הוי ב' מינים, וצ"ב גדר החילוק בזה.

ובשביתת השבת כתב דבתפוחים חמוצים ומתוקים אם שונא החמוצים או שמזיק לו - הוי ב' מינים.

ועי' חוט שני שדן מו"ר הגר"נ קרליץ (שליט"א) [זצוק"ל] לענין עור העוף שאפשר שלמי שמקפיד שלא לאוכלו הוי כפסולת, - ונשאר בצ"ע, וכתב דמי שאסור לו לאוכלו [מטעם בריאות וכו'] הוי לגביה כפסולת.

* * *

במ"ז איתא בשם מהרי"ל דאסור לברור הפירורים הגדולים מתוך הקמח מצה.

וביאר הפרי מגדים והאגלי טל, דהיינו משום שא"א לעשות מהם קניידלך והו"ל ב' שימושים שונים.

והמג"א כתב דהיינו משום שהם ב' שמות - "מצה" ו"קמח מצה".

עצמו, והו"ל כבורר במין אחד בלא פסולת דשרי. [ולכך לא התיר הרמב"ם ז"ל אלא ביין מגיתו או בצלול משא"כ בעכור קצת דס"ל דבעכור קצת הו"ל בורר גמור דאורייתא אע"פ ש"ראוי למישתתי הכי"].

אמנם שאר הראשונים ס"ל דאמנם יש כאן פסולת, רק שמכיון שראוי למישתתי הכי - אין כאן "תיקון תערוכת", דיסוד מלאכת בורר כנ"ל הוא "תיקון התערוכת", [ולכך היכא דהוי "דרך אכילה" מותר ואין זה "היתר" למלאכת בורר אלא שכל שהוא צורת אכילה אין כאן פעולת תיקון התערוכת אלא פעולת אכילה ואכ"מ]. ולכך כל היכא שראוי לשתות בלא"ה - אף אם רובא דאינשי קפדי לסננו - עכ"פ אין כאן מצב שאפשר להגדירו כ"תיקון תערוכת" וא"כ מצב הגדרת מלאכת בורר ה"ז כאילו אין כאן תערוכת.

[ורק] באיסטניס נסתפק הפמ"ג דיתכן דלדידיה הו"ל בורר, כיון שכלפיו יש כאן תיקון וא"כ לדידי החשיב שיש כאן תערוכת והוא מתקנה].

ויתכן דלזה נתכוין מו"ר הגר"י פרידמן שליט"א שאמר ש"אין כאן תערוכת".

* * *

כתב המג"א (סק"ה) בשם המ"מ דעלין המעופשין הראויין לאכילה ע"י הדחק הוי בורר מדרבנן והקשה ממשמר ומחבץ ותיריך דהתם בדברים לחים, וצ"ב מה החילוק.

ובמחצית השקל ביאר שבדברים לחים כיון שהם נבללים זה עם זה הוי ברירה גמורה (אפילו היכא דהפסולת ראוי לאכילה ע"י הדחק) משא"כ בדברים יבשים אע"פ שמעורבים זה עם זה מכל מקום לא

ועיין חוט שני שדן מו"ר הגר"נ קרליץ (שליט"א) [זצוק"ל] לענין העור שעל העוף לאלו שמקפידים שלא לאכלו, ונשאר בצ"ע.

ולכא' יל"ע מאי שנא מאיסטניס, ותירץ הרה"ג ר' יואל אמואל שליט"א, דסברא דאיסטניס מהני רק בב' חפצים דההקפדה משוי להו ב' מינים, מה שאין כן במין אחד שכל הסיבה לאסור הוא מדין "פסולת" כמו בעלין המעופשין על זה נסתפק מו"ר הגר"נ קרליץ (שליט"א) [זצוק"ל] אי ההקפדה הזו משוי להו "פסולת" או לא. שוב ראיתי בחוט שני בהמשך הדברים שכתב דבאיסטניס גם במין אחד הוי כפסולת, וצ"ל דבעור העוף הספק הוא כיון דהוי רק "פינוק" בעלמא אפשר דשאני מאיסטניס - עיין שם בדברים.

[וע"ש] שאם הוא אסור לו לאכלו מחמת שמזיק לבריאותו - הוי ודאי פסולת].

ועיין שו"ת אז נדברו לענין כמה מעילים של כמה אנשים [ב"טיש" וכו'] אי חשיב בורר. ולהנ"ל כיון דדרך להקפיד על זה הוה ליה כחליפות של שבת וחול, וכן יהיה הדין בב' אחים שיש להם גרביים במידה שווה [ואפילו במראה שווה] ומקפידים שלא ללבוש זה מזה [מחמת חשש מחלת פטריית וכו'] דיש לומר דחשיב כב' מינים, דלא דמי לאיסור והיתר שהוא רק אריה דרביע עליה, מה שאין כן בכה"ג שהוא דבר שיש לו אחיזה "בחומר" (הרה"ג ר' יואל אמואל שליט"א).

ועיין בספר ארחות שבת בשם מו"ר הגר"נ קרליץ (שליט"א) [זצוק"ל] לענין איסטניס שאינו יכול לשתות מים שאינם מסוננים (בזמנינו), והביא ממו"ר הגר"נ קרליץ (שליט"א) [זצוק"ל] דאין זה בורר

ולכאורה יהיה נפקא מינה מזה לענין מצות שלימות ושבורות - עי' בזה בפוסקים, דלהמג"א י"ל דבכה"ג הוי כולם שם אחד "מצה", אבל להפרי מגדים והאגלי טל אם כן הכא נמי הוי ב' שימושים שונים, דשימוש של מצוה ללחם משנה ודאי גם כן יקרא שימוש.

ולכא' א"כ למה נסתפק הפמ"ג בתפוחים חמוצים ומתוקים עיי"ש - הרי יש להם שימושים שונים (לענין סלט פירות), וצריך לומר דכל זמן שאינם עומדים במיוחד להכין מהם איזה מאכל (סלט פירות) אלא לאכלם כך - א"כ כרגע שימושם שווה.

* * *

חליפת שבת וחול - עיין באיל משולש שכתב דהוי ב' מינים רק אם החליפה של חול אינה ראוי' ללבשה בשבת או שמקפיד עליה.

ולא הבנתי למה זה לא כמו גרב קטנה וגרב גדולה שכתב בחוט שני מו"ר הגר"נ קרליץ (שליט"א) [זצוק"ל] דהוי ב' מינים, ותירץ הרה"ג ר' יואל אמואל שליט"א דשם הוי במהותם ב' מינים משא"כ כאן הוי במהותו מין א' ורק ההקפדה נותן לזה שם של שני מינים, וקשה א"כ גם באיסור והיתר נימא הכי - יעוי' באחרונים שדנו בזה - דאע"פ שבמהותם הם מין א' מ"מ אין לך הקפדה גדולה מזו, ומ"ש מאיסטניס שמבואר באחרונים דחשיב שני מינים - עין חוט שני - ותירץ הרה"ג ר' יואל אמואל שליט"א דבאיסטניס ההקפדה היא מצד דבר מוחשי הנראה לעיניים - לכך חשיב כשני מינים, משא"כ היכא דההקפדה היא רק מחמת איסור דהוי "אריה דרביע עליה" (כלשון האחרונים בזה).

שבעיניו הם מאוסים ואינו רוצה לאכלם] - עדיף מעלין שאינם נאכלין ע"י הדחק (שכתב המג"א בשם המ"מ דהוי בורר מדרבנן), דבזה ליכא איסורא כלל.

ואמנם במשנה ברורה כתב לכאורה להדיא לא כך, יעוי' ס"ק ט"ו בדגים שחלקם נקדחו וחלקם לא נקדחו, וכן שם בדג חי ודג מת, ושם הוי ודאי נאכלים אף שלא ע"י הדחק. וק"ל.

* * *

בבה"ל ד"ה מן העלין המעופשין, יש שכתבו (עיי' איל משולש בשם חידושים וביאורים) דדוקא אם הירק סגור לגמרי אז מותר להסיר כדין קליפה, אבל אם פתוח קצת, באופן שאפשר להוציא העלין הטובים בלא להסיר המעופשין - חייב לעשות כן.

וצ"ע דא"כ בכל קילוף פירות נימא הכי, שיחתוך התפוז לרבעים ויאכלנו כך ולא יקלף הקליפה (ואמנם שמעתי על מרן הסטייפלר זצוק"ל שכך נהג לעצמו, אבל ודאי שאין המנהג כן).

וע"כ דכל שהוא דרך קילוף שרי, ויתרה מזו כתב מו"ר הגר"נ קרליץ (שליט"א) [זצוק"ל] בחוט שני שאפילו אם חתך תפוז לרבעים מותר עדיין לקלף דאכתי הוי דין אכילה ע"ש, וגם בקילוף ביצה - הרי אחר שקילף חצי ביצה הרי יכול להוציא את הביצה משאר הקליפה, ואין המנהג כן - יעויין חוט שני (ואמנם עי' בחוט שני שם שמעיר שאם כבר נפרדה חתיכת קליפה מהביצה ושוב נדבקה - אסור להסירה [אא"כ מסיר מקצת מהביצה עמה]).

* * *

כיון שהפסולת אינה ניכרת במים וגם אחר הסינון אין היא ניכרת במסננת [נורק לאחר פעולות רבות של סינון ניכרת הפסולת במסננת]. (ועיין שם עוד שהביא מהגר"ש אלישיב (שליט"א) [זצוק"ל] והגר"ש הלוי ואזנר (שליט"א) [זצוק"ל] שאסרו בזה).

על כל פנים מבואר דסבירא ליה למו"ר הגר"נ קרליץ (שליט"א) [זצוק"ל] דגם באיסטניס לא חשיב פסולת אלא היכא דניכר ה"פסולת".

* * *

עיי' בחוט שני בשיירי אוכל שנשארו על השולחן ובורר מה שיש בו קדושת שביעית משאר הפסולת וכתב דאולי י"ל דשרי כיון שהכל הולך לאיבוד ואין לו תועלת בעצם אלא תועלת צדדית שלא יגרם הפסד לפירות שביעית. [ומוסיף דלפמ"ש"כ הר"ן דאיסור מתוך היתר לא מיקרי ברירה (ונחלקו בזה ראשונים יעויין שם בחוט שני) אם כן כל שכן הכא].

ויש לעיין לפי"ז בפירות שיש עליהם קליפה (שאינה נאכלת) ונתלכלכו באבק או בעפר - האם יהיה מותר לשטפם כיון דהוי פסולת מפסולת, אמנם נראה פשוט - וכן שמעתי מהרה"ג ר' יואל אמואל שליט"א - דבזה פשיטא דהוי בורר ממש, כיון דעכשיו כששוטף הרי יש לו כן מטרה שלא יהי' לכלוך על הפרי [ואמנם הוא רק באופן זמני שבסוף מקלף וזורק הקליפה, אבל כרגע רצונו לנקותו] משא"כ שם שאין לו שום ענין בהפרדה, וק"ל.

* * *

בספר תוספת שבת כתב דעלין המעופשין שנאכלין אף שלא ע"י הדחק [אף

זורה. והגרע"א בתשו' (ח"א סי' כ') הקשה בזה דהא מבואר בתרומת הדשן דאין מעמר אלא בגידולי קרקע וכן דیشه וכן טוחן עיין שם בתרומת הדשן, ואם כן גם זורה אינו אלא בגידולי קרקע, וכן הקשה הבית מאיר (בסי' שי"ט) והנשמת אדם (כלל ט"ו) [ומשום הכי כתב דדין זה דהרמ"א אינו אלא מדרבנן]. והגרע"א תי' דאדם חשיב גידולי קרקע ולכך הרוקק חייב, [ונפק"מ שם שהשופך מים לרוח - יהי' מותר דמים אינו גידולי קרקע יעויי"ש].

והקשה הרה"ג ר' יואל אמואל שליט"א, דלכאור' צ"ע לפי זה למה לא נימא כמו כן דאין בורר אלא בגידולי קרקע והרי מבואר להדיא בפוסקים לא כך, עיין בתרומת הדשן לענין ברירת העצמות מהדגים, ובאמת בגמ' מבואר להדיא (בשבת קלט:): בסוגיא דביצה וחרדל דאי לאו דמסננו רק לגוון הי' אסור ובפשיטות משמע שם בסוגיא דהי' חייב. (וגם באור שמח שכתב לחדש דאין ברירה בכלים, יעויין שם שלא כתב כן מצד שאינם גידולי קרקע אלא מטעם אחר לגמרי יעויי"ש).

ואמנם במחצית השקל (סי' שכ"א ס"ק י"א) משמע שהבין בדברי התורה"ד [לענין טחינת בשר דק דק לפני העופות שכתוב לאסור מב' טעמים, א' משום דכיון דאינו ראוי לאוכלו בלאו הכי הוה לה טוחן אע"פ שאינו גידולי קרקע, וב' דאסור משום אשוויי אוכלא או מיטרח דאוכלא] שעיקר טעמו הוא מהטעם הא' [דכ"ה שאי"ר לאוכלו כך חייב משום טוחן] וטעם הב' אינו אלא כסניף בעלמא, עיין שם בדברי קדשו, ולפי זה יתכן דבאמת אין כאן כלל דכל מלאכות אלו הם רק בגידולי קרקע, רק שבדרך כלל זהו צורת המלאכה, אבל באמת

בסעיף י' - יין או מים וכו'. והוא מתני' בשבת (דף קל"ט ע"ב) ומבואר בראשונים שם דכיון דרובא דאינשי לא קפדי לשתותו כך - אין כאן בורר כלל!

ובעניותי לא זכיתי להבין הביאור בזה, הא סו"ס הוא עכשיו בורר הפסולת (שכשלעצמו לית מאן דפליג דהוא פסולת ואינו ראוי, דהא אי' שם כן אף לענין קיסמין דקין והם בודאי אינם ראויים בפני עצמם) מן האוכל, ומה בכך שאנשים לא מקפידים לשתותו כן בתערובת אבל למה "אין כאן בורר כלל".

וע"ע בחוט שני מש"כ לחלק בין דין זה להא דעלין המעופשין [דכאן היין ממש ראוי לשת' גם כך, רק מעדיף לסנן].

וכתב עוד שם דלא דמי לברירת ב' מינים [כיון דשם איכא קפידא על המינים יעויין שם], וכתב דלפי זה אין היתר לסנן אטריות מהמרק אף אם הוא ראוי לאכילה כך לרוב בנ"א - כיון דיש כאן ב' מינים.

* * *

הגר"א גניחובסקי (שליט"א) [זצוק"ל] בספרו בני ראם, (עמ' ש"ג) נסתפק באחד שבורר ואינו מחליט עדיין אם יאכלנו לאלתר או לאחר זמן עיין שם ספקו בזה.

ולא זכיתי להבין, דלכאורה כל בורר בעצם הוי מלאכה, רק כשבורר ע"מ לאכול לאלתר - אין כאן "ברירה" אלא "אכילה" אבל זהו רק כשזה ברור וודאי שהוא ע"מ לאכול לאלתר, מה שאין כן כל זמן שאין זה מוחלט - לכאורה הו"ל "בורר" וצ"ע.

* * *

כתב הרמ"א (סוף סי' שי"ט) בשם הירושלמי דהרוקק לרוח חייב משום

כל היכא דשייך מלאכה זו גם שלא בגדולי קרקע שפיר מתחייב עלה, ולפי זה לא קשיא מידי בבורר.

אולם יעויין בביאור הגר"א (שם בס"י שכ"א סעי' ט') שהבין להדיא בה' הרמ"א דס"ל דבאמת אין טחינה אלא בגידולי קרקע ועיקר טעמו לאסור הוא משום הטעם הב' בתרוה"ד [וכ' שם דלפי"ז לדין דקיי"ל דאשווי אוכלא שרי - ה"ה דשרי לחתוך הבשר דק דק לעופות], וכן הק' הט"ז בס"י שכ"ד וכן הבינו הא"ש והתוספת שבת (הובאו במחצית השקל שם). וכן ע"י בס"י דבר אברהם.

ומבואר ע"כ דהבין דלא כהמחצית השקל, דלהמחצית השקל לק"מ קושייתו (כן העירו בהגהות לתרוה"ד שם).

וגם בתוס' בשבת (דף ע"ג ע"ב) משמע לכאור' דס"ל דהוא כלל על גדו"ק ע"ש דבהמה מיקרי שפיר גידולי קרקע וכו' ע"ש (הובא במחצית השקל שם).

ואם כן הדרא קושיא לדוכתה אמאי יש בורר גם שלא בגידולי קרקע.

ובעל כרחך צריך לומר דבורר שאני, וצ"ע מדוע.

* * *

מסתבר שהבורר כלי כדי להשאילו לחברו, גם אם הלה ישתמש בו רק לאחר זמן, חשיב כבורר לאלתר, כיון שבזה גמר המשאיל את שימושו בכלי והרי נחשב מעשה בפנ"ע.

ואין המשאיל צריך לשאול את השואל אם כוונתו, וכמו דרך אכילה או לבישה, כך שרי גם בבורר כדי להשאיל.

ועי' שו"ת רב פעלים ח"א פי' י"ד [דאם השליח כשבורר מחשב לעשות רצון בעה"ב ובעה"ב חושב להניחו לאח"ז, נאסר המאכל ותרוויהו עבדי איסורא, אבל אם השליח כיוון לבורר עבור בעה"ב בהיתר לאלתר, ובעה"ב מתכוין להניח, אין המאכל נאסר ושליח לא עבד איסורא] - שליחות שאני כמו שהוא עצמו אסור, כך ע"י שליח, משא"כ כששואל כלי מחברו, הרי המשאיל בורר לעשות תיכף חסד של השאלה. ולכן אם המשאיל עומד לעזוב את הבית, ולא יהי' אח"כ, מותר לו לבורר עבור השואל אע"פ שהשואל ישתמש בכלי רק לאח"ז, כיון שעושה עכשיו את המצוה וגם אפשר שיכול להמשאיל לומר לשואל שיכרוור בעצמם מה שצריך, הואיל והמשאיל רוצה לעזוב את הבית, אבל אם המשאיל נשאר בביתו גם לאח"ז ואומר לשואל שאם הוא צריך להשתמש בכלי לאח"ז ג"כ יוכל לקבלו ויהא אפשר לעשות הכל סמוך לסעודה, בלי שום איסור בורר על אחר זמן, נראה דאסור דאל"כ יוכל כל אדם לבורר על לאח"ז ולכבד בכך את אמו, או רעהו, ולמנוע מהם טורח לבורר סמוך לאכילה.

ויש להסתפק אם מצא בשבת באשפה אוכל או דברי קדושה ואפי' חפצים יקרי ערך אם מותר לבורר אותם באופן שאינם מוקצה - או אם מותר לבררם מתוך כלים אחרים כדי להצילם מהדליקה, האם ההצלה חשיב כתשמיש מידי.

אלא שהטעם שמותר באוכל מתוך פסולת משום שנחשב דרך אכילה משא"כ כאן שהמטרה הוא מסוג אחר.

ומש"כ בבא"ח שמותר למלא את הכלכלה לכבוד האורחים התם איכא נמי מעליותא דכל חדא וחדא מיהא חזר

לברור באופן שמישתמש איזה שימוש כל דהוא

הנה בספרים אפשר לברור (באופן שנחשב בורר - כגון שאין מזוהה על גביו או שמונחים על השולחן זה על זה וכיו"ב) על ידי שלומד בכל ספר שורה אחת דהוי מצוה והוי שימוש לאלתר, אבל בבגדים לא יועיל אם ילבש למשל כל כובע כמה רגעים על ראשו דאין זה שימוש (שבות יצחק בשם הגרי"ש אלישיב (שליט"א) [זצוק"ל]).

החילוק הן פסולת על גבי אוכל לפסולת על גבי כלי או אדם, כתב בשבות יצחק דבאוכל כיון שהוא מתקלקל ע"י הפסולת יש חיבור בין הפסולת להאוכל והוה ליה כגוף אחד זה עם זה, מה שאין כן בכלים וכן בלכלוך בזקן או כינים בשער שאינם מתחברים זה עם זה ואין כאן תערובת, וכתב שהסכים לזה הגרי"ש אלישיב (שליט"א) [זצוק"ל].

* * *

בתערובת שכבות

מבואר בבה"ל דאם מסיר השכבה העליונה וכוונתו בכדי להניחו לאח"ז הוי ברירה.

וכתב בשבות יצחק בשם הגרי"ש אלישיב (שליט"א) [זצוק"ל], דמכל מקום בבגדים כשמסלק הבגד העליון אף אם מסלקו על לאח"ז - אם אינו עושה כן לתקן את שאר הבגדים שבערימה שתחתיו - אין כאן ברירה, דהבגד העליון הוא כאילו מונח בפנ"ע מעל הערימה, ושאינה מהמקרה של הבה"ל באוכלים ששם כאשר מסלק את השכבה העליונה - הרי הוא ממילא מתקן בכך את השכבות שתחתיו.

לאורחים ולעומת זה חמור יותר דסו"ס הוי בורר יותר מכדי צרכו - אולם ע"י בפסקי ריא"ז וגור אריה (שבת דף ע"ד ע"ב) דהא דאסרו תורמוסין אפילו אוכל מתוך פסולת ואפילו לאכול מיד הוא משום דמציל את האוכל מן הקלקול והרי כל ברירתן כפסולת מתוך אוכל, ויש לחלק (דבדברים יקרי ערך אם ישארו לא יבאו לידי קלקול משא"כ אוכל) וצ"ע.

* * *

כתב המשנ"ב דמותר לסלק הבגדים בכדי להגיע לבגד שרוצה, וציין לעיין בבה"ל.

והעיר הרה"ג ר' יואל אמויאל שליט"א דלכאורה כשמעיינים בבה"ל משמע דכל היתרו הוא רק באופן שאין כוונתו אלא בכדי להגיע למה שמתחתיו, ואינו חושב כלל אודות הבגד העליון שמסלק, אבל אם מתכוין גם במטרה להניח את השכבה העליונה לאח"ז אין היתר זה יעוי"ש. ולפי"ז ההיתר של המ"ב יהי' רק בכה"ג.

ובספר שביתת השבת כתב דכל ההיתר לסלק בכדי להגיע למה שתחתיו הוא רק באופן שיודע היכן נמצא הבגד שהוא צריך אבל אם אינו יודע והוא מחפש אחריו - אע"פ שעושה את זה בכדי להגיע להבגד שצריך הרי יש כאן עירובב ועצם החיפוש הוי מעשה ברירה ואסור.

וכתב בספר שבות יצחק בשם מרן הגרי"ש אלישיב (שליט"א) [זצוק"ל] שמסתבר טעמו של השביה"ש, (והעיר הרה"ג ר' יואל אמויאל שליט"א של' המ"ב "ומחפש" אחר בגדו - בפשטות משמע דאף בכה"ג מותר, וצ"ע).

* * *

ולפי"ז אם יהי' לו ענין לתקן את ערימת הבגדים שתחתיו יהי' אסור. (ובחוט שני לא הודגש כל כך דבר זה רק נכתב שם ש"אמנם לתקן את כל הערימה ע"י שיקח בכל פעם את הבגד העליון - זה אסור", וצ"ע).

* * *

כתב הפמ"ג דבשונא תפוחים חמוצים מ"מ מותר לו לתת לאחרים (אע"פ שלדידיה הוי פסולת), ובב' מינים נסתפק הפמ"ג האם מותר לתת לאחרים המין שאינו חפץ בו, והחילוק הוא, דבפסולת - כשאני נותן לשני שאצלו זה אוכל א"כ יש מקום לומר דחשיב

בורר אוכל מתוך פסולת משא"כ בב' מינים תמיד יש כאן הפרדה בין ב' מינים (וכיון שאצלי אין חפץ במין הזה הו"ל בורר פסולת) והבן.

ובספר שבות יצחק ביאר ביתר ביאור, והוא, דבמין א' בעצם אין כאן פסולת ורק משום ששונא החמוצים - מחשבתו משוי' להו פסולת ולכך כשאצל השני הוא אוכל - אין כאן ברירה, משא"כ בב' מינים יש כאן מעשה תיקון בעצם במין השני ע"י שמוציא ממנו את המין הראשון ולכך לא מהני מה שאצל השני נחשב לאוכל בכדי לסלק את ה"מעשה תיקון" שנעשה אצלי במין השני עיי"ש.



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדין בדקת סממנין בכתמי נדה

והקדים תחילה זה ברור דהיכא דודאי הכתם הוא דם לא איכפ"ל מתוצאות הבדיקה [והביאור בזה לכא' הוא כמבואר בדעת הרמב"ן שלא סמך על בדיקה זו לגבי בעלה, דאין תוצאות הבדיקה מוכרחים לגמרי ויתכנו שגיאות, ואף דבעלמא סמכי עליהם, ודלא כהרמב"ן, מ"מ היכא דודאי הוא דם תלינן שמה שנשאר הכתם אינו משום שזה צבע, אלא שהבדיקה לא אסתייעא, דהא זה ודאי דם], ועל זה בא והוסיף את דין הבדיקה דבכה"ג אף שא"א לטמאה בודאי הלא מ"מ אפשר דטמאה וא"כ טמאה מספק ואם תרצה ליטער תבדוק בדיקה הנ"ל, ולכא' מוכרחין לבאר שבמקום שאין הכתם ודאי דם היא טמאה מספק, דאי נימא דמטהרי' לה מספק א"כ מאיזה טעם תבוא לבדוק ב' סמנים הלא בלא הבדיקה היא טהורה ואם תבדוק תוכל לבוא לידי טומאה, ומדוע שתעשה כך, ובפרט דהרי יש לה כתם וא"כ יש לה ג"כ ריעותא, ומדוע נטהרנה מספק, וע"כ כנ"ל,

וזה לשון המ"מ הנצרך לניד"ד "דעת רבינו לפי הנראה לי הוא שאם האשה מוצאה כתם וברור הדבר שהוא דם טמאה מיד והבגד טמא כמו שנתבאר בהל' מטמאי משכב ומושב, ולענין הבגד אם העביר עליו ז' סמנין ואח"כ הטבילו טהור, כנזכר שם פ"ד, לפי שכבר נתבטל אע"פ שהוא דם, ואם הדבר מסופק אם הוא דם או צבע בין לבעלה בין לטהרות מעברת עליו ז' סמנין ואם עמד בעינו ה"ז צבע וטהורה, ואם אינה מעברת עליו ודאי טמאה מספק, שאין זה ספק של דבריהם דהולכין בו להקל, שהרי כבר אנו

ענף א - היכא דאין יכולה לבדוק כתמה בסמנים (או שפשעה ולא בדקה) אי טהורה מספק או לא

א] הקושי בהבנת דברי הרמב"ם בדין בדקת סממנין

הרמב"ם (פ"ט מאיסורי ביאה הלכה לו) כתב "כל כתם שנמצא על הבגד שאין לו במה יתלה אין מטמא עד שיודע שהוא דם, ואם נסתפק להם שמא הוא דם או צבע אדום מעבירין עליו ז' סמנים אלו על הסדר אם עבר או כהה עינו הרי זה כתם דם וטמאה, ואם עמד כמות שהוא הרי זה צבע וטהורה", וריהט לשונו קשה בהבנה, ולא נתבאר כלל מה דין היכא דמסתפק ואינו יכול לבדוק, ולא ברור מה גדר ההוראה הזו ש"מעבירין עליו ז' סמנים" וכו', אם זה חובה, או עצה טובה, או רק ידיעה בעלמא, ונפק"מ כמובן לגדר הטומאה היכא דאינה בודקת בסמנים, והראב"ד הבין מתחילת לשונו שהכתם טהור כל זמן שאין בירור שהוא דם, וכן הבינו מדבריו הרשב"א והטור, וכן לכא' יש לשמוע מפשטות תחילת דבריו כנ"ל, ומלבד מה שהדברים מחודשים הלא נסתרין גם מכמה סוגיות דמוכח דכתמים גם בספק מטמאין להו, וכגון בעובדא דר"מ תלה בשרף שקמה, דמבואר בגמ' (כ.) דלא בכל אופן היה תולה ר"מ בשרף שקמה אף שאין בזה בירור ודאי.

ומ"מ המגיד משנה חלק עליהם בביאור דברי הרמב"ם וביאר דהרמב"ם בא בהלכה זו לבאר היתר זה בדבדיקת כתם ע"ז' סמנים,

מספק, א"כ לכאור' בסברא היה צריך להיות שלא איכפ"ל אם אפשר לבררו או לא, וכל זמן שלא ביררוהו הרי היא טמאה מספק, דהרי זה הוא גדרו, והיאך יתכן לומר דאם אפשר לבררו הרי היא טמאה מספק כל זמן שלא ביררתו, ואם א"א לבררו הרי היא טהורה מספק.

ואם תאמר דאליבא דאמת היא טהורה אלא שכיון שיכולה לברר נמתין לה מעט ונתייחס אליה כאילו היא טמאה, והיינו טמאה מספק, איך נאמר כך, וכי גם בפושעת שאינה רוצה לבדוק נטהר מספק, כיון דבלא"ה אינה הולכת לבדוק, היתכן, אתמהא, וכמו כן לדבריו מה יהיה הדין כשיכולה לברר רק בעוד כמה ימים וכי נאמר לה לפסוק בטהרה ולהתחיל למנות ז' נקיים עד שתברר.

ומלבד כל זה שזה בסברא הלא ריהטת לשונו ג"כ מורה כך שכתב "ואם אינה מעברת עליו ודאי טמאה מספק" בסתמא, ולא חילק, ושוב כתב "וזה נ"ל ברור בדעת רבינו דכל שאינה בודקת בסמנין הרי היא טמאה והבגד טמא", וכן יש להוכיח ממה שציין לד' הרמב"ם בהל' מטמו"מ שכתב שם (פ"ד הי"ד) "כתם שהעביר עליו ו' סממנין ולא עבר ואח"כ העביר עליו צפון ועבר הרי הטהרות שנעשו על גביו טמאות, אע"פ שהצפון מעביר הצבע הואיל ולא העביר עליו ז' הסממנין הרי זה בחזקת כתם ושמא אילו העביר השביעי היה עובר". ומבואר להדיא דגדר הכתם הזה מצד עצמו הוא בטומאה, ולא איכפ"ל אם אפשר לבררו או לא.

ג] ביאור חדש בד' המ"מ.

אלא דלפי"ז צריך לבאר באמת את לשון המ"מ שדייק התוה"ש הנ"ל במה

יכולין לעמוד על עיקרו של דבר בבדיקה, וזה נ"ל ברור בדעת רבינו דכל שאינה בודקת בסמנין הרי היא טמאה והבגד טמא, ומ"ש אינו מטמא עד שיודע שהוא דם, ר"ל שאינו מטמא טומאה ודאית שלא יהא לה בדיקה, שאם היה דעתו ז"ל לומר שכל שנסתפק הדבר ולא בדק בסמנין טהורה היה לו לומר נסתפק להם שהוא דם או צבע אדום טהורה ואם העבירו עליו ז' סמנין ועבר או כהה הרי זה דם, וכן מתבאר בדבריו פ"ד מהל' מטמו"מ, בדין טומאת הבגד שכל שאינה מעברת הסמנין טמא".

ב] מו"מ בהבנת התורת השלמים בדברי המגיד משנה.

והנה בס' תורת השלמים (סי' קצ סקכ"ט) כתב "והמ"מ בפ"ט מהל' איסור"ב כתב דגם דעת הרמב"ם להחמיר מספק דכיון דאפשר לברורי אם הוא דם או צבע אין זה נקרא ספק, עכ"ל, משמע דהיכא דא"א בבדיקה כו"ע מודו דהוי ספק דרבנן ולקולא, וכ"ה ד' הרשב"א והראב"ד וכל זה פשוט להמעייין בדבריהם (ודלא כב"ח סקל"א), והא דבסעיף ל' אי"צ להקפך הכתם היינו כיון דיש בדבר לתלות בה עדיף מספיקא" וכו', וכן חזר על משנתו בסמוך (סק"ל) דהאידנא דליכא סמנין, לפי הנ"ל יש להקל בכל ספק אם הוא צבע, רק דשם הוסיף שהלבוש מחמיר בזה, ואולי טעמו דהוי כספק חסרון ידיעה ולא כספק רגיל, ומשו"ה מחמיר, ונסתמכו על דברי התוה"ש כמה אחרונים.

אלא דלכאור' מדברי המ"מ לא נראה כן, דהנה עיקר מה שהמ"מ מבאר בד' הרמב"ם כאן הוא שהרמב"ם לא בא להגדיר את עיקר מהות הגדרת כתם שמסופקין אנו אם הוא דם או צבע, אלא בא לבאר מתי סומכין על בדיקת הסמנין, וממילא כשהגדיר את הכתם שמסופקין בו, ככתם שהוא טמא

לסמוך על הספק, ואפי' אם אינו יכול כ"כ לברר ג"כ בעצם זה נקרא שיכול לברר, אבל בניד"ד שסגרו עלינו דברי רבותינו את שערי הברורים דממ"נ סותרים זא"ז, אפשר דכבר אינו ככלל הספיקות שמחמת חסרון ידיעה אלא כשאר הספיקות, וצ"ע בזה,

ד] בד' האחרונים בדין ספק של חסרון ידיעה.

שו"ר את דברי הלבוש שמשמע שטעם הא דאין מקילין בספק חסרון ידיעה הוא משום כבודם של החכמים דשמא יתגלה להיפך מדבריהם ויהיה להם זילותא, והאג"מ (יו"ד ח"ד סי' יז אות ג') הוכיח מזה דאפי' מאן דס"ל דחשיב איכא לברורי היינו דוקא בדורות הקודמים שהיה להם עוד צד שאולי תתגלה המסורת שנעלמה ע"י איזה עדה שאינה מוכרת מתפוצות ישראל, אבל האידנא דליכא למיחש בכך כו"ע יודו דאפשר להקל, ולא חשיב כבר ספק חסרון ידיעה,

עוד ראיתי שכתב הסדרי טהרה (סי' קצ סקצ"ה ד"ה ואע"ג דהך) הטעם להא דלא מקילינן בזה כשאר ספיקא דרבנן, הוא משום דא"כ עקרת כל דיני כתמים, ונלענ"ד דאין כונתו רק כפשוטו, אלא דאליבא דאמת ממה שגזרו גזירת כתמים, ואין אפשרות לכאו"א לבדוק ע"י סמנים, א"כ ע"כ שמה שתקנו בה אפשרות של בדיקת סמנים, אין קביעה זו תלויה וקבועה בעצם הגזירה, ואם אשה ראתה כתם ומסופקת אם הוא צבע או דם ונטהר אותה ע"כ נטהר הרבה נשים ולא יתכן א"כ שלא גזרו חז"ל בכך, שהרי ידעינן

שכתב "שאין זה ספק של דבריהם דהולכין בו להקל, שהרי כבר אנו יכולין לעמוד על עיקרו של דבר בבדיקה" דמשמע דהכל תלוי אם אפשר לברר ע"י בדיקה או לא, אך מאידך מכח כל הנ"ל דמוכח דלא ס"ל כך, נראה לפרש דברי הרב המגיד הללו דכונתו שכיון שמעיקרא כתם זה שייך לבררו באיזה אופן, א"כ יצא מכלל שאר הספיקות דעלמא וחמיר טפי, וזה כמו ספק של חסרון ידיעה, וליכא נפקותא אם ביררה כבר או לא, או שאינה יכולה לברר במצב שבו היא נמצאת, דלעולם עיקר גדר הכתם הזה הוא שהוא טמא מספק, והיינו מכח מה שמסופקת אם הוא צבע או דם דזה ספק של חסרון ידיעה כיון דאליבא דאמת יש דרך לברר את זה, וספק של חסרון ידיעה לא חשיב ספק כ"כ, ובזה מבוארין היטב דברי הלבוש שהביא התוה"ש, וכמו שביאר התוה"ש בעצמו, ונפלא שלא הרהר כן גם בדברי עצמו, לעיל מינה בסק"ט].

ובן משמע מסתימת הב"ח (וכמו שדקדק כבר בתוה"ש), שו"ר שכבר הסדרי טהרה (בסקנ"ב) עמד בד' התוה"ש הללו וחלק עליו, והסכים עם הלבוש, ועיי"ש מה שהוסיף עוד בזה*.

[ואולי יש עדיין מקום עיון דהאידנא דאין לנו סממנין אולי כבר אין זה כמו שאר ספיקות של חסרון ידיעה, דהא כל הטעם שספק של חסרון ידיעה אינו כשאר ספיקות הוא משום שבספק של חסרון ידיעה יש לו לברר את הידיעה החסרה לו, ולא

א. ושו"ר שמחלוקת גדולה היא באחרונים דלדעת התוה"ש הנ"ל והיד אברהם, והאגרו"מ (יו"ד ח"ד סי' יז אות ג') אפשר להקל, ואילו דעת הלבוש והב"ח והסד"ט ומקור חיים (סקל"א) וחכמת אדם (כלל קיג סכ"ט), וכן משמע שמצדד הגרע"א (לעיל סעיף כג) וכו"ה בחוט שני (סקכ"ח ד"ה עוד) ששבה"ל (סיכום אות א') משמרת הטהרה (פ"ג סמ"ח),

שגזרו גזירתם על כל ראית כתם בנשים מלבד מקרים מסוימים של תליות,

כך או כך ראה להלן דלכאור' יש לסמוך על בדיקת מעבדה ומיקרוסקופ בימינו וזה יותר טוב מבדיקת סממנין, ונפל לכה"פ האידנא בבירא כל טענות המקילין].

ה] העולה מהנ"ל.

העולה מהנ"ל הוא שאם מצאה כתם והוא ודאי דם א"א לסמוך על בדיקת סממנים לטהרה, אבל אם אינו ודאי דם הרי גדר טומאתה כטומאת ספק, וממילא יכולה לסמוך על הבדיקה הנ"ל, ולהטהר, אבל כל זמן שלא בדקה טמאה, ולא איכפ"ל הטעם שלא בדקה [והיינו אפי' אם טעם הבדיקה הוא משום דלא ידעי' מהם הסמנים], וכד' הלבוש הב"ח והסד"ט, ודלא כד' תוה"ש.

ענף ב] בדיון בדיקת מעבדה בזה"ז.

א] דעות אחרוני הזמן בבדיקת מעבדה בזה"ז.

הנה באחרוני הזמן נתחבטו אם בדיקת מעבדה מהניא לבדוק אם הכתם הוא דם או צבע, וכמובן דאין הנידון היכא דידועת ודאי שהוא דם דבכה"ג אפי' יבדוק בבדיקה אמרי' דהבדיקה מזייפא, כי היא יודעת את האמת, ושמא לא פעלו בבדיקה כהוגן, וכמבואר ברמב"ם להדיא (ראה בזה לעיל).

וראיתי בשם הגרשז"א ז"ל בס' מנחת פרי (סעי' לא, והו"ד במשנת השלחן אות ג') שנשאל בזה והשיב דאינו ברור

וצ"ע, ובס' שפע טהרה (סעיף לא) כתב דאין לסמוך על זה, אך מאידך בס' משמרת הטהרה (מהגרמ"מ קארפ שליט"א, פרק ג' סוף הע' צ"ח, סוף הע' צ"ט) כתב "והנה בזמנינו ניתן לברר כל דבר ע"י בדיקה במעבדה אי הוי צבע או דם או ד"א, ונראה דאף אי נימא שאין חיוב בירור במעבדה [ראה בסמוך] שלא נתנו ביד כל א' לברר ד"ז ואף לבקיאין מ"מ אחר שביירו במעבדה יש לסמוך ע"ז, דכיון דסמכו חז"ל על בדיקה [ול"ג לטמא ספק כתם ספק צבע] אף שאין לנו בדיקת ז' סמנין מ"מ בדיקת מעבדה היא בדיקה מבוררת ואין מי שפקפק לבדיקה זו, ממילא לאחר הביורור הוי כנתברר הדבר דהוי צבע ויש לסמוך ע"ז".

ב] טענה נוספת להתיר הסתמכות על בדיקה זו, דעדיפא מבדיקת סממנין.

ולענ"ד נראה להוסיף בזה דבפשטות מסתבר שהעיקר להלכה כדעתו, דהא להמבואר בד' הראשונים כו"ע מודו דאין בדיקת סממנין ודאית, ואעפ"כ סמכו עליה חז"ל וכ"ש בניד"ד דהבדיקה ודאית, ועדיפא מבדיקת סממנין².

וראיתי להכי יש ליומר עוד דאפילו הרמב"ן דס"ל דסמכי' אבדיקת סממנין רק לגבי טהרות, לפי המבואר לעיל דדברי הרמב"ן נאמרו דוקא משום שאין בדיקת הסממנין ודאית להוכיח את המציאות, א"כ הכא בבדיקת מעבדה דעדיפא מינה אף הרמב"ן לכאור' יודה דמהני בדיקה זו, וליכא בזה פלוגתא כלל³.

וא"כ יש לסמוך בשופי על בדיקת מעבדה

ב. שוב מצאתי בששבה"ל (סעיף ל' אות ג') שכתב להדיא "והיום אפשר לבדוק כתם במיקרוסקופ ולברר בודאי אם הוא צבע או דם נות, והיא בדיקה טובה יותר מהעברת ז' סמנים, ומ"מ אין חייבים לילך ולבדוק".
ג. שוב העירני ידידי ה"ר ישעי' פישר שליט"א דלפי"ז כל דברי האחרונים [הנ"ל ענף א'] שאמרו דכתם שמסופקין

טמאה לבעלה, ועדיפא מבדיקת סממנין
שסמכו עליה חז"ל.

היכא דמסופק אם הוא צבע או דם ולהכריע
ע"פ תוצאות המעבדה אם האשה טהורה או

הצעת פתרון לפולמוס התנאי בעיבוד העורות לקלף

הנכון שלא יעבדו על תנאי כלל, ומעט
מדקדקים חוששים לדבריו, אבל רובא
דעלמא נהגי כמנהג המשנ"ב והחזו"א, וטעם
מה שאין העולם חוששים בזה לד'
המלאכ"ש, הוא גם משום שלמעשה המשנ"ב
והחזו"א שהם גדולי רבותינו בדור האחרון
הנהיגו שלא כמותו, אך אעפ"כ ידוע
דבהרבה דברים מחמירים העולם בפרט
בחששא דאורייתא כה"ג, אבל הטעם
שלמעשה מכריע את המנהג כאן הוא
שבפועל לייצר קלף בלי תנאי זה הרבה יותר
יקר, ומורכב, ולכן רובא דעלמא שבלא"ה לא
בקיאים בעניינים אלו אינם מעוררים על זה.

והרהרתי בענ"ד דרך פשוטה לסדר שיהיה
אפשר לחוש לד' המלאכ"ש
הנ"ל בלא חשש כלל, והיינו שיאמר
בתחילת העיבוד "הריני מעבד לשם קדושת
ס"ת, ואני מתנה שאם ארצה אשנה את
הקלף למה שארצה, ואפי' לחולין, וכל זה
בתנאי שאין בתנאי הנ"ל חשש ברירה, אבל
אם יש איזה חשש ברירה הרי התנאי הנ"ל
בטל ומבוטל, ואני מעבד רק לשם קדושת
ס"ת", ובזה נפקי מכל ספיקא דלפי כל
הפוסקים הרי אין בתנאי הראשון חשש
ברירה, וממילא שפיר מצי סמ"ך עליה, ולפי
הרב מוירצבורג ז"ל שיש חשש ברירה הרי
עיבד לשם קדושת ס"ת בלחוד, וביטל תנאו,

הנה בעיבוד הקלף יש דין לעבדו לשמה,
ויש מהראשונים שנסתפקו אם הוא
מדאורייתא וחששו לזה הפוסקים,
והאחרונים דנו בזה בב' נדונים, א' אי שרי
לעבד לקדושה חמורה ולהעבירו אח"כ
לקדושה קלה דבכלל מאתים מנה, או דילמא
הו"ל מורידין מקדושה חמורה לקדושה
קלה, ואסור, ב' אם יתנה שמעבד למה
שירצה, דלמפרע יתברר בזה לשם מה עיבד,
אי שפיר דמי, או דהו"ל ברירה וקיי"ל אין
ברירה בדאורייתא.

ובשו"ת עבודת הגרשוני (סי' סה) הוא ראש
המעוררים על זה, דסמכ' בתנאי זה
על ברירה, שלמפרע מתברר למה עובד העור,
וא"א לנהוג כן משום דניד"ד בדאורייתא,
ובדאורייתא נקטי' דלא סמכ' אברירה, וכן
עוררו אח"כ הגרע"א בשו"ת, ועוד אחרונים,

והאחרונים חשו לדבריהם והנהיגו לעבד
על תנאי, דהיינו שאומר
בתחילת העיבוד שהעיבוד יהיה לשם ס"ת,
ומתנה שאם ירצה יוכל לשנות לכל דבר
ואפי' למידי דחולין, ובהכי ליכא ברירה, וכן
כ' במשנ"ב, וכן נהג החזו"א בעצמו.

אלא דהמלאכת שמים (הגרי"ד הלוי
מוירצבורג ז"ל, כלל ג' בינה ג')
עורר דגם בזה לא נפקינן לגמרי מחששא
דברירה בדאורייתא, ולכן הנהיג דלכתחילה

בו אם הוא צבע או דם כיון דבזה"ז איננו בקיאים בבדיקת ז' סממנין, א"א לטמאו, משום דספק כתמים דרבנן
לקולא, ואין זה נחשב ספק חסרון ידיעה כיון דכו"ע לא ידעי, וחשיב ליכא לברורי, הלא לפי הנ"ל דאיכא
לברורי ע"י בדיקת מעבדה נפל היתירם בבירא.

בתוך דבריו יראה שגם הוא לא ברירא ליה
הך דינא, ורק כתב דלשופרא שמילתא עדיף
לעבד בלא תנאי, אך גם הוא מודה דאפשר
לסמוך על דעות הפוסקים בזה, ואינו חולק
עליהם לגמרי, יעוי"ש.

ואכן לד' הרב מוירצבורג יש כאן בעיה אם
ירצה להשתמש באמת בקלף זה לתו"מ או
לחולין, אך אליבא דאמת אין בזה חשש,
חדא דאנן לא נקטי' כותיה ורק בדרך הנ"ל
אפשר להחמיר קצת כמותו, ועוד דהמעין



הרב שלום ארלנגר

בענין צאת הכוכבים

א. מבואר בגמ' בשבת (ל"ה ע"ב) דבהראות ג' כוכבים בינונים הוי לילה, ובתוס' (לה ע"א ד"ה תרי) כתבו דודאי משעת צאה"כ הוי לילה לכו"ע כמבואר בפסחים (ב ע"א) דקיי"ל דעד צאת הכוכבים יממא הוא, וכדמוכח קרא (נחמיה ד) שעשו מלאכה מעלוה"ש עד צאה"כ, ומפוי' שם שהיה להם הלילה למשמר והיום למלאכה, ומה שנחלקו בשיעור ביהשמ"ש הוא משום שצאה"כ הוי בג' כוכבים בינונים ונחלקו בגדרי בינונים, וזמן ביהשמ"ש (לכל חד כדאית ליה) יש להסתפק בכוכבים הנראים בו אם הם בינונים, ואחר כלות ביהשמ"ש הכוכבים הנראים הם ודאי בינונים

ב. ואמנם לכאור' היה נראה דנחלקו הראשונים בגדרי כוכבים בינונים, דהנה בגמ' (שבת לד ע"ב) מבואר דשי' ביהשמ"ש הוי ג' רבעי מיל אחר שתשקע החמה [לרבה אליבא דר' יהודה, וגם רב יוסף לא פליג אלא בתחילת ביהשמ"ש], ובפסחים (צד ע"א) אמר ר' יהודה שמשקעה"ח עד צאה"כ ד' מיל, וכתבו התוס' בשם ר"ת דשקעה"ח דפסחים הוי תחילת שקיעה ואי"ז תחלת ביהשמ"ש ומשתשקע החמה דשבת הוא סוף שקיעה ואחר ג' רבעי מיל הוי צאה"כ (והוא ד' מיל אחר תחילת השקיעה), וכדברי ר"ת כן כתבו רוב הראשונים (ואמנם יש שכתבו בלשון שקיעה ראשונה ושקיעה שניה, וגם יש שכתבו דלר' יהודה הוי לילה קודם צאה"כ ורק לר' יוסי בעינן כוכבים, אבל בעיקר הדבר נקטו כר"ת)

ומאידך בשו"ת מהר"ם אלאשקר סי' צו כתב דהגאונים והרי"ף והרמב"ם ס"ל דתיכף בשקעה"ח הוי ביהשמ"ש ולא סבירא להו כפי' ר"ת, וכ"כ הרלב"ח בפירושו על הרמב"ם (הל' קידוש החודש פ"ב ה"ט) בדעת הרי"ף והרמב"ם וכ"כ הגר"א שכן עיקר, וצאה"כ דפסחים אינו צאה"כ שבכל מקום אלא צאת כל הכוכבים.

ולכאור' היה נראה דפליגי בגדרי כוכבים דלר"ת וסייעתו אין כוכבים בינונים עד ד' מיל אחר שקיעה"ח, ולמאן דלא ס"ל כר"ת נראים כוכבים בינונים ג' רבעי מיל אחר שקיעה"ח.

ג. אבל באמת מדברי כמה אחרונים נראה להדיא להיפך שאע"פ שהיה פשוט להם כר"ת, מאידך היה ברור להם גדר כוכבים בינונים ולא היו אלו הכוכבים הנראים ד' מיל אחר שקיעה"ח.

דהנה בספר מנחת כהן אשר האריך מאד בזה ולבסוף הכריע כר"ת, וכתב שאם לא מלו ביום השמיני עד שקיעה"ח ימולו אחר שקיעה"ח, ומ"מ כתב דארבעה חומשי שעה אחר שקיעה"ח במקומו נראים כוכבים שהם ודאי בינונים ולא העלה צד ספק בדבר שמה לר"ת אין אלו כוכבים בינונים, וכל הטעמים שנתן שם לסמוך ע"ז הוא אחר שעצם הדבר היה ברור לו [ובאמת כוכבים אלו נראים בא"י הרבה קודם ד' מיל].

וכן בשו"ת חת"ס (או"ח סי' פ) כתב דאנו תופסים במוחלט כשי' ר"ת והורה

גובה העיר אינו מאחר זמן צאה"כ], ובשם החזו"א העידו של"ה רגעים אחר שקעה"ח לעולם הוי לילה, ועפ"י החשבון עולה שבימים בינונים די בחצי שעה. [ויש מקום לומר דכשם שהורה החזו"א במי שנולד מעט קודם שקעה"ח לחשבו כנולד ביהשמ"ש מחשש טעות בזמן, א"כ לכאור' כשהורה שהנולד ל"ה רגעים אחר שקעה"ח חשיב שנולד בלילה, בכלל זה גם חשש טעות בזמן, וא"כ זמנו כמעט שווה לזמן הגרימ"ט].

ואמנם זמן זה הוא עיקר זמן צאה"כ שהוא בג' כוכבים בינונים, ונפק"מ לענין מילה כמב' בשו"ע יו"ד סי' רסה וכ"פ ברמ"א באור"ח סי' תקסב לענין תענית, אבל לענין מוצ"ש מב' בשו"ע סי' רצג דיש להמתין עד שיראו ג' כוכבים קטנים ורצופים, ואף לענין ק"ש מב' בס' רלה דיש להמתין לג' כוכבים קטנים והוא עפ"י דברי תר"י שכתבו דאחר שאין בקיאים להבחין בין גדולים לבינונים יש להמתין לקטנים, ובמוצ"ש נוסף גם רצופים מפני תוספת שבת.

וזמן זה של ג' כוכבים קטנים ורצופים עפ"י העולה מדברי הגרימ"ט הוא ל"ו רגעים אחר שקעה"ח בימים בינונים, ומוסיף והולך עד מ"ג רגעים באמצע הקיץ, וזה הוא הזמן הנדפס בלוחות בזמן מוצ"ש, ובשם החזו"א העידו ג' רבעי שעה אחר שקעה"ח ויש ששמעו ממנו דבחמשים רגעים אחר השקיעה ודאי סגי לעולם (ופשוט שבימים בינונים יכול להקדים כמה רגעים).

וזמן ג' כוכבים קטנים שאינם רצופים הוא מעט קודם זמן מוצ"ש.

וכל זמנים אלו בארץ ישראל (ובירושלם יש לפחות חמשה רגעים, וכן בכל מקום שהשקיעה מתאחרת מפני גובה העיר יש למנות הזמן משעה שהיתה החמה שוקעת

דהנולד אחר שקיעה"ח חשיב נולד ביום ומ"מ זמן צאה"כ היה ברור לו כמבואר שם, ולענין תחלת ביהשמ"ש כתב להחמיר כהחק יעקב שהלך מיל הוא כ"ב רגעים (ומחצה), וע"כ אם נולד יותר מ"ז רגעים קודם צאה"כ חשיב נולד ביום, ולכאור' הדבר תמוה דאדרבה להחק יעקב ד' מיל הוא שעה ומחצה וא"כ זמן צאה"כ מתאחר הרבה ואיך יהא תחלת ביהשמ"ש להח"י קודם לביהשמ"ש דהשו"ע, וע"כ צ"ל דזמן צאה"כ לא היה בו שום ספק שהוא בעת הראות הכוכבים ואע"פ שהדבר צ"ב מ"מ כן היה ברור לחת"ס ומשמע שם שכן המנהג ברור.

גם במחצה"ש סי' רסא מבואר כדברי החת"ס וכ"ה בעוד אחרונים.

ובאמת אם לר"ת וסייעתו אין כוכבים בינונים בא"י עד ד' מיל אחר שקעה"ח, א"כ כל הכוכבים הרבים הנראים קודם זמן זה אינם בינונים, ולא נזכר רמז בפוסקים לדבר זה, והפוסקים סתמו דבריהם דבצאה"כ הוי לילה, ואף אם נאמר שסמכו על מה שכתבו במקום אחר שיש ד' מיל משקיעה"ח לצאה"כ, הרי בארצות שישבו בהם האחרונים שהעידו שהמנהג כר"ת, אין הכוכבים הנראים בא"י ד' מיל אחר שקיעה"ח נראים שם בקיץ עד כמה שעות אחר שקיעה"ח, ובודאי כשהזכירו כוכבים בסתמא לא דברו על כוכבים אלו.

ד. והנה בספר בירור הלכה תנינא (או"ח סי' רצג ויו"ד סי' רסה) האריך מאד לברר זמן צאה"כ עפ"י הראות הכוכבים, והעולה מן הדברים שם שלדברי הגרי"מ טוקצינסקי עיקר זמן צאה"כ הוא קרוב לכ"ז רגעים אחר שקעה"ח בימים בינונים ול"א רגעים אחר שקעה"ח באמצע הקיץ, [ובירושלם הוא חמשה רגעים פחות, שאיחור השקיעה מפני

לולא גובה העיר) אבל במדינות הנוטין לצפון מתאחר הזמן הרבה.

ה. והנה בדברי האחרונים שנתנו זמן לצאה"כ עולה קרוב מאד לשיעורים אלו, דהנה בשו"ת גנת ורדים כתב שהעולם נהגו במוצאי שבת בכדי שהות שנים שלשה מילין מדליקין (וב' מיל הוא ל"ו רגעים בדברי הגרימ"ט, ונראה שהוסיפו ע"ז בימי הקיץ יותר מב' מיל, ובשלשה מילין לעולם הדליקו כבר).

וכן בדברי מהר"י פראג' שנדפס גם בשו"ת גו"ר מבואר דהעולם היו עושין מלאכה במוצ"ש קרוב לחצי שעה אחר שקעה"ח ויש שהחמירו להמתין עוד רביע שעה.

ובכה"ח סי' רצג הביא בשם חסד לאלפים שזמן ג' כוכבים קטנים ורצופים הוא חצי שעה אחר הי"ב שעות [וזמן י"ב שעות הוא המג'רב שמבואר באחרונים שהיה מעט אחר שקעה"ח כשבעה או עשרה רגעים, וא"כ חצי שעה אחריו הוא ל"ז או מ' רגעים אחר השקיעה].

והביא עוד בשם רוח חיים שלא להתפלל ערבית במוצ"ש קודם זמן זה, וכ"כ הבא"ח שהיה מנהג אביו.

ובסי' רסא כתב בכה"ח דצאת ג' כוכבים בינונים בא"י וסוריא וארץ שנער הוא כמו שני שלישי שעה אחר שאין השמש נראית עוד על הארץ, וכן המנהג לענין מוצ"ש ויוהכ"פ וכל דבר שצריך לילה [ולכאור' נכנס בזה גם זמן תוספת שבת, ועכ"פ הוא זמן ג' כוכבים קטנים, ומש"כ בינונים אולי כונתו שבזמן זה בודאי יצאו כוכבים בינונים שזה הטעם שממתינים לכוכבים קטנים]

ובבא"ח כתב דזמן צאה"כ הוא שליש שעה אחר המג'רב שהוא ז' רגעים אחר שקעה"ח במקומו, ובמוצ"ש נהגו בעירו להתפלל ערבית בזמן זה.

ו. ונוסף על כל אלו גם מדברי האחרונים שישבו בארצות הרחוקות מא"י וכתבו שהעיקר כר"ת עולה כשיעור זה עפ"י החשבון, שכן עולה מדברי המנחת כהן שכתב שארבעה חומשי שעה אחר שקעה"ח במקומו בימים בינונים בודאי יצאו כוכבים בינונים (וכפי המבואר שם סגי בזה למוצ"ש וכעין מה שנתבאר בדברי הכה"ח) ועפ"י החשבון זמן זה הוא כמו מ' רגעים בא"י.

וכן עולה מדברי החת"ס שכתב שזמן צאה"כ במקומו הוא ה' רגעים קודם השעה תשע, ועפ"י החשבון עולה כמו ל"ז רגעים בא"י [ואמנם שם מיירי לענין עיקר זמן צאה"כ שג' רבעי מיל לפניו הוא יום, ואף שהוא בימי סיון השיעור גדול קצת, ואולי משום שבלא"ה הורה לשואל לבחון במקומו מתי הוא צאה"כ לא נחית לדקדק בצמצום].

וגם בביאור"ל סי' רסא כתב דבמדינותינו רגילות להראות הכוכבים קודם השלמת השיעור דד' מילין, ועפ"י החשבון ע"ב רגעים במקומו בקיץ הוא כמו מ' רגעים בא"י ומבואר דהכוכבים נראים מקודם לזה.

ובספר הזמנים בהלכה להרח"פ בניש האריך להביא מדברי הפוסקים וממנהג העולם עפ"י 'לוחות' ישנים, וכל הזמנים לצאה"כ עפ"י חשבון קרובים לשיעורים הנזכרים.

ז. ואמנם אם כי הדבר ברור שאלו הם הכוכבים הנזכרים בדברי הפוסקים, אבל לכאור' צ"ב דאין זה לא ד' מיל אחר

בשקיעת גלגל חמה אלא קרוב לרביע שעה
אחר שקיעה"ח שאז הוא שקיעת אור החמה
או קרני החמה].

והגר"ז בסדר הכנסת שבת שנדפס בסידורו
כתב דשקעה"ח האמתית היא ד'
רגעים אחר שנתכסית החמה מעינינו שאז
הוא שקיעה"ח בראש ההרים הגבוהים בא"י,
ואח"כ ג' רבעי מיל הוא ביהש"מ"ש דר'
יהודה והוא י"ח רגעים לפי חשבון שמיל
הוא כ"ד רגעים, ואח"כ ביהש"מ"ש דר' יוסי
נמשך ב' רגעים, ואז הוא צאה"כ שבו נראים
הכוכבים לזכי הראות, ועפ"י החשבון עולה
במקומו בימים בינונים חצי שעה אחר
שקיעה האמתית דהיינו ל"ד רגעים אחר
שקיעה הנראית בקירוב.

והנה הגר"ז לא פי' מנלן לילך אחר
שקיעה"ח בראש ההרים, וגם לא פי'
מקור שני רגעים לביהש"מ"ש דר' יוסי,
ולכא' נראה שכדי לכונן זמן צאה"כ הנזכר
בגמ' עם הנראה לעין הלך בשני הדרכים
יחדיו לאחר שקיעה"ח ותחלת ביהש"מ"ש
מעט ולהרחיק צאה"כ כר' יוסי מעט, ונסמך
בזה גם על דברי הסמ"ג שצאה"כ הוא
שליש שעה אחר שקיעה"ח, וכך עלה בידו
להשוות זמן צאה"כ שבגמ' עם הנראה לעין
לזכי הראות.

ואם כנים הדברים נמצא שיסוד דבריו הוא
הראות הכוכבים לעיניו במקומו,
ונפק"מ למאן דסבר דשיעור מיל הוא י"ח
רגעים ולא כ"ד, דאין מקום להקדים זמן
צאה"כ קודם הראותם אלא ע"כ צריך לאחר
יותר שקיעה"ח (ובאמת בראש ההרים
הגבוהים בא"י מתאחר ביותר מד' רגעים) או
להרחיק צאה"כ כר' יוסי יותר מב' רגעים
(ואופן השני עדיף כדי שיהא שלישי שעה
כדברי הסמ"ג).

שקעה"ח ולא ג' רבעי מיל אחר שקיעה"ח,
ואמנם יש שרצו לומר דלעולם זמן צאה"כ
הוא ג' רבעי מיל אחר שקיעה"ח, ורק מפני
קוצר הראות אין אנו רואים כוכבים, ובספר
הזמנים בהלכה הביא שיש שראו כוכבים
בזמן זה, אבל בדברי האחרונים מבואר
שסמכו על זמן צאה"כ אף לקולא [לענין
שעות היום שמנו מעלוה"ש לצאה"כ,
ובבא"ח מפ' שחושבין צאה"כ לענין זה
שליש שעה אחר המג'רב, וכ"ש הנוהגין
כר"ת שנהגו יום עד קרוב לצאה"כ].

ח. והנה יש מן האחרונים שכתבו דנקטינן
כהגאונים שהביא מהר"ם אלאשקר דלא
ס"ל כר"ת, ותחלת ביהש"מ"ש בשקיעה"ח
ומ"מ כתבו דצאה"כ יותר מג' רבעי מיל
לאחמ"כ ולא נתנו טעם בדבר.

והגר"מ"ט כתב דאפש"ל דביהש"מ"ש דר'
יוסי מופלג מביהש"מ"ש דר'
יהודה (וכדעת הראב"ן שהובא בב"ח, וגם
בתוס' שבת לה ע"ב ד"ה אלא בתי' שני
כתבו דאפש"ל כן), וא"כ אחר שקיעה"ח הוא
ביהש"מ"ש דר' יהודה ונמשך ג' רבעי מיל,
אבל ביהש"מ"ש דר' יוסי אינו אלא סמוך
לצאה"כ, ואע"פ שרוב הפוסקים ס"ל דאינו
מופלג, אבל בלא"ה רוב הפוסקים ס"ל כר"ת
ואפשר שהחולקים על ר"ת ס"ל דמופלג הוא
וע"כ צריך לומר כן עפ"י הנראה לעינינו
[וכעין זה כתב המנחת כהן בדעת הגאונים,
וגם בדברי הבא"ח קצת משמע כן].

ויש שכתבו בכמה אופנים לאחר תחילת
ביהש"מ"ש שאינו מיד בשקיעה"ח אף
למאן דלא ס"ל כר"ת [בתוס' מעשה רב אות
יט הביא בשם הגר"ח מוואלאז'ין שכתב
דעשור שעה אחר שתשקע החמה עדין יום
הוא, והוא עפ"י מש"כ הרמב"ם בהנה"ח,
ובספר אור מאיר האריך להוכיח שלדעת
הגאונים וכמה ראשונים אין תחלת ביהש"מ"ש

ט. ואמנם רבים מן הפוסקים כתבו דנקטינן כר"ת ומ"מ ס"ל דבהראות ג' כוכבים (אף שאינם הנראים בא"י אחר ד' מיל) הוי לילה.

ובספר מנחת כהן כתב, דאחר שהראות הכוכבים הוא סימן מובהק ללילה, ע"כ הוואה כוכבים יש לו לתלות שאולי טעה בחשבון וכבר עבר ד' מיל משקעה"ח, ואולי באותו מקום ממהרין הכוכבים יותר מבא"י, ואולי מפני תקופת השנה שעומד בה ממהרין הכוכבים.

ואחר שכתב כל זה תמה איך יתכן שבמקומו (אמסטערדם) ממהרין הכוכבים להראות יותר מבא"י ועפ"י החשבון היה להם להתאחר יותר, וכתב שאפשר שיש סיבה אחרת בזה שאינו יודע אותה.

ובאמת הדברים צ"ע, דהאמת כמו שכתב בעצמו דבארצו מתאחר יותר מבא"י, והכוכבים אשר היה ברור לו שהם בינונים נראים בא"י הרבה קודם ד' מיל.

ואכן בביהגר"א הקשה כן על עיקר פי' ר"ת דאיך יתכן לומר דמשקעה"ח לצאה"כ הוא כמו מעלוה"ש להנה"ח והן הן הדברים, שהיה פשוט לו בלא ספק גדרי כוכבים וממילא לא יתכן שבא"י אינם נראים עד ד' מיל אחר שקעה"ח, שד' מיל הוא זמן סילוק האור לגמרי (וכמו בעלוה"ש שאז מתחיל האור), וכוכבים נראים הרבה קודם סילוק האור (וכמו שבעלוה"ש עדין נראים כוכבים).

ואמנם יש שכתבו דלפי' ר"ת לעולם אחר ד' מיל הוי צאה"כ בכל מקום ובכל זמן, אבל דבר זה צע"ג דבגמ' מבואר דבג' כוכבים בינונים הוי לילה, ומבואר עוד דכשהכסיף העליון והשוה לתחתון הוי לילה, ואם שעה אחר שקעה"ח בא"י אין כוכבים בינונים ולא הכסיף העליון, איך יהא ד' מיל אחר השקיעה לילה בכל מקום בלא כוכבים

וללא שיכסיף העליון ואפי' אם היה מקום לפירוש זה, במנח"כ ובעוד אחרונים מפורש דאפי' ד' מיל לא המתינו אחר שקעה"ח (והנה עפ"י מש"כ בספר אור מאיר בדעת הגאונים וכמה ראשונים לכה"פ המנהג א"ש שלא עפ"י ר"ת, אבל פי' ר"ת ורוב הראשונים בדברי הגמ' עדין צ"ב, וגם האחרונים כתבו בפירוש דהכי נקטינן).

י. והנה יש שיצאו בדרך חדשה לומר דתחלת שקיעה קודם לשקיעת גלגל חמה.

ובתוך האומרים כן יש מקדימים מאוד תחלת השקיעה ויש מאחרים, ואם באים אנו לתרץ דברי הפוסקים צ"ל דתחלת שקיעה הוא ד' מיל קודם צאה"כ, והוא כג' רבעי שעה קודם שקיעת גלגל חמה.

ומה שנקרא זמן זה תחלת השקיעה הוא משום שמזמן זה אין זריחת השמש ניכרת ע"ג הקרקע, וכעין מש"כ הרמ"א בסי' תקסב דבעת זריחת הלבנה בכח על הארץ הוי לילה, וכמו"כ לשון השו"ע בסי' רסא שתחלת שקיעה הוא משעה שאין השמש נראית על הארץ, ויש שפי' באופן אחר קצת, ועי' בספר יום ולילה של תורה שהאריך בזה בכמה אופנים.

ואם נאמר כפי' זה ע"כ צ"ל דעלוה"ש הנזכר בפסחים צד אין זה עלוה"ש שבכל מקום, דהנה בגמ' שם מפורש דתחלת זמן שחיטת הפסח מן התורה שהוא בחצות היום (בין הערבים) הוא מכוון באמצע בין הנה"ח לשקעה"ח, ואם נאמר דשקעה"ח הוא ג' רבעי שעה קודם שקיעת גלגל חמה ע"כ צ"ל דגם הנה"ח הוא ג' רבעי שעה אחר הראות גלגל חמה, ואחר שמבואר שם שמעלוה"ש עד הנה"ח הוא ד' מיל ע"כ אין זה עלוה"ש שבכל מקום, דלעולם עלות השחר הוא בעת תחלת האור או מעט אחריו

(עי' בביאור "ל סי' נח וסי' פט שהאריך בזה) וזה הוא עלוה"ש הנזכר בספר עזרא ובכל מקום והוא תחלת היום, אבל עלוה"ש הנזכר בפסחים ע"כ צ"ל דהוא בעת שנתרבה האור על הארץ וסר החושך לגמרי, ואחר שבזמן זה אחר שקעה"ח הוי לילה ונקרא חושך, יתכן לומר דאף בבקר יוכל ליקרא זמן זה בלשון מושאל עלוה"ש, ואולי אפשר"ל דהוא כעין סוף עלוה"ש.

והטעם שקראו לזמן זה עלוה"ש הוא משום שלענין י' פרסאות שאדם מהלך ביום אין חילוק בין בקר לערב, ואם בצאה"כ אדם מפסיק לילך א"כ גם בבקר אין מתחיל עד שיסור החשך לגמרי וירבה האור, וכן לענין עובי הרקיע אין מקום לחלק בין בקר לערב.

ומה שלא נזכר דבר זה בפירוש בדברי הראשונים הוא משום שאין נפק"מ בזמן זה וכל מה שהאריכו הראשונים בענין שקעה"ח הוא לתרץ סתירת הסוגיות אבל בעלוה"ש לא נזכר בשום מקום שיעור אחר (ובספר יום ולילה של תורה כתב באופ"א קצת, ולכאור' בדברי הראשונים שסתמו דבריהם משמע יותר כמו שנתבאר).

יא. והנה יש שכתבו בדברי הראשונים אי אפשר לומר כפי' זה כלל, ויש שכתבו דאדרבה המדקדק בדבריהם יראה דע"כ כן הוא, ויש שיצאו לחלק בין הראשונים שיש שנראה כן בדבריהם, ויש שמבואר בדבריהם להיפך, ולפור' קשה מאד לומר כן שהרי כולם העמידו דבריהם עפ"י ר"ת.

ואמנם לכאור' יש מקום לומר דעיקר פי' ר"ת הוא שיש תחלת שקיעה ד' מיל קודם צאה"כ ואין זה תחלת ביהשמ"ש, ובביאור תחלת שקיעה זו פי' כ"א מן

הראשונים ומן האחרונים ע"פ סברתו וע"פ הנראה במקומו, וא"כ אף אם יש ראשונים שמפור' בדבריהם שתחלת שקיעה היינו שקיעת גלגל חמה אפשר שכתבו כן עפ"י הנראה במקומם שהיה זה ד' מיל או קרוב לד' מיל קודם צאה"כ.

אבל אם אנו באים לדון מה היו אומרים הראשונים והאחרונים בבואם לא"י, יש מקום גדול לומר שהיו מפרשים תחלת שקיעה באופ"א קצת ממה שהורגלו לפרש, דעיקר פי' ר"ת הוא שיש תחלת שקיעה ד' מיל קודם צאה"כ, ובודאי מסתברא טפי להחזיק בעיקר פי' ר"ת ולא לסתור פי' ר"ת לגמרי, וכע"ז מצאנו במה שפי' ר"ת תחלת שקיעה שחמה נכנסת לרקיע וכו' וכתב במנח"כ דאף להאמת שאין חמה נכנסת ברקיע כלל לא נסתר בזה פי' ר"ת.

ולפי"ז אפשר"ל דאכן יש מהראשונים שפי' כך ויש שפי' כך דאין נפק"מ כ"כ בדבר ועיקר דבריהם שיש תחלת שקיעה ד' מיל קודם צאה"כ.

ואם אכן יש מקום לפי' זה יבואר בזה דברי ר"ת והפוסקים בלא קושיא, וגם מי שכתב להדיא שתחלת שקיעה היינו שקיעת גלגל חמה כהמנח"כ, אפשר"ל דאלו היה רואה שהכוכבים נראים בא"י קודם ד' מיל לא היה סותר מה שהחזיק בדברי ר"ת ובודאי שלא היה אומר שאין אלו כוכבים בינונים, אלא היה אומר דע"כ צריך לשנות פי' תחלת שקיעה שאין בו נפק"מ כ"כ, וזמן ביהשמ"ש וצאה"כ יעמדו במקומם.

העולה מן הדברים:

(א) מדברי הפוסקים עולה דזמן צאה"כ ידוע וברור ואין מקום להסתפק בו (ופי'

שקיעה ןולכאו' צ"ל דהוא כמו ג' רבעי שעה קודם שקיעת גלגל חמה, ואם לא נאמר כן אין בידינו פי' העולה יפה לשי' ר"ת שאינו נגד דברי הפוסקים ומנהג ישראל].

(ד) דעת הרבה פוסקים דהעיקר שלא כפי' ר"ת ומיד בשקיעת גלגל חמה הוי ביהשמ"ש, ואע"פ שהוא יותר מג' רבעי מיל קודם צאה"כ (ויש שכתבו דאף אי לא סבירא לן כר"ת אין תחלת ביהשמ"ש אלא מעט אחר שקעה"ח).

הדברים דיש כוכבים שהם בודאי בינונים ואין מקום להסתפק שמא גדולים הם, וכן יש זמן שבודאי לא יצאו כוכבים).

(ב) זמן צאה"כ כפי הנראה לעין וכפי העולה מדברי הפוסקים הוא קרוב לחצי שעה אחר שקעה"ח בא"י ובשאר מקומות משתנה עפ"י הראות הכוכבים בכל מקום.

(ג) לר"ת וסייעתו תחלת ביהשמ"ש ג' רבעי מיל קודם צאה"כ, וקודם לזה הוא יום גמור, וד' מיל קודם צאה"כ הוא תחלת



הרב בועז גאולה

מח"ס 'ודברתם בם'

בענין בית המקדש העתידי, אם יבנה ע"י אדם או ירד מהשמים

ביהמ"ק ולא "יגלה", דמשמע בנין דמשמע בנין ממש. ועוד שמתפללים יה"ר שיבנה, והוא כבר בנוי וצ"ל שיגלה. ולכן נוקט שביהמ"ק אכן יבנה, וזה ביהמ"ק הגשמי, אבל הרוחני יבוא מהשמים לתוך ביהמ"ק כנשמה לגוף.

ד. המפרשים דנים אמאי שנו מסכת מידות, והרי ביהמ"ק העתידי יהיה שונה ומה תועלת בזה, ותי' בשו"ת מפענח - נעלמים שבתחילה יבנה כמבואר במסכת מדות כדי לקיים את הבנין ע"י אדם, אבל אח"כ ישתנה הבנין ויבנה מן השמים כמבואר ביחזקאל.

ה. המהרי"ל דיסקין (סוף בהעלותך) כתב שאכן ירד מוכן מהשמים, אך לטובתם של ישראל ישאיר דברים קטנים המעכבים במקדש כדי שהם ישלימו ויגמרו על ידם.

ו. במאורי המועדים (לבית בריסק) כתב דאמרינן "בנה ביתך כבתחילה וכו' והראנו בבנינו ושמחנו בתיקונו", וצ"ב שהרי כשיבנה יהיה מתוקן ומהו שמחנו בתיקונו.

וכתב שביהמ"ק ירד מהשמים, אבל מזבח כתוב "מזבח אבנים תעשה לי", שיש חובה לבנותו מאבנים, וזה יעשו בניי. והוא המבואר: הראנו בבנינו - מה שירד מהשמים, ואח"כ יצטרכו לתקן את המזבח, ולשון שמחה שירד על זה אש מהשמים.

ז. עוד תי' שהקב"ה יבנה מקדש של מעלה ובניי יבנו ביהמ"ק של מטה, ורק כשיבנה ביהמ"ק של מעלה יעלה רצון שיבנו ביהמ"ק למטה.

א] רש"י בכמה דוכתיה (ר"ה דף ל. סוכה דף מא.) כתב שביהמ"ק לעתיד לבוא ירד מהשמים כשהוא בנוי ומשוכלל, והקשו האחר' הרי יש מצוה לבנות ביהמ"ק וכמבואר ברמב"ם בספר המצוות (מצוה כ), וכן בחינוך (מצוה צה) "ועשו לי מקדש", וכן מבואר ברמב"ם (הלכות מלכים פ"א ה"א) שא' מתפקידי מלך המשיח לבנות את ביהמ"ק, וא"כ אם ירד בנוי מהשמים תתבטל המצוה של הבניה.

ונאמרו בזה כמה תי' (הובאו בספר שערי נחמה למוריניו הגר"י טשזנר שליט"א):

א. בדרך החכמה דייק את לשון הרמב"ם "מצות עשה לעשות בית מוכן". שהמצוה היא להכין ולייחד לו בית ולא לבנות. וא"כ גם כשירד ביהמ"ק מהשמים בנוי ייחדו אותו למקום ועי"ז יקיימו המצוה.

ב. הגר"י פערלא בביאורו לרס"ג (עשה יג) תמה על רש"י שאין לזה מקור מפורש בגמ'. ועוד שהנביא יחזקאל אומר להם את כל מידות ותבנית ביהמ"ק לעתיד, והוא כדי לבנותו. ומביא שבספר באר הגולה הביא מקור "ביום ההוא אקים את סוכת דוד", וכתב שזה מקור חלש. ויש שהביאו מקור מהתפילה בנחם "כי אתה ה' באש הצתה ובאש אתה עתיד לבנותה", והמקור מהירושלמי ברכות (פ"ד ה"ג).

ג. הערול"ג בסוכה הקשה על רש"י כמה קושיות, שלשון הגמ' מהרה "יבנה"

שכתב הראב"ד שהמקדש עתיד להשתנות לא פליג הרמב"ם (שזה פסוקים ביחזקאל), וא"כ כלפי השינוי יצטרכו לקדשו, וזו עשיה שלנו. ולדברינו יבואר: "הראנו בבניינו" מה שירד מהשמים את זה נראה, "ושמחנו בתיקונו" התיקון שלקדש את המקום זה יהיה אח"כ ועל ידנו.

[ג] והנה בזה פרשת פנחס מובא שגוי חכם אחד פגש את ר"א ואמר לו סבא יש לי ג' קושיות שאין להם תשובה, ואל תענה לי כי לא אקבל.

קושיא א' - כתוב גדול יהיה הבית האחרון מהראשון, וא"כ מבואר שביהמ"ק השני היה אחרון ואיך אתם אומרים שיהיה בית שלישי. וקושיא ב' - כיצד אתם אומרים שעם ישראל הנבחר, והרי אתם כל הזמן בצער ואנחנו בשמחה. וקושיא ג' - אתם נזהרים ממאכלות אסורות וחלשים, ואנחנו אוכלים הכל וחזקים.

וחזר וא"ל אל תענה לי שאין לזה תשובה. ונתן בו עיניו ועשהו גל של עצמות. ובכה ר"א ה' אדונינו מה אדיר שמך", קושיות אלו שאלתי את אליהו הנביא וא"ל שהקב"ה ענה עליהם במתיבתא דרקיעא.

קושיא קמייתא - הקב"ה רצה לבנות ולהוריד ביהמ"ק מהשמים ראשון וגם שני, אלא שחטאו ולא זכו. ולעת"ל ירדו שניהם מהשמים ויהיו ב' בחינות יחד, והשני יהיה למעלה מהראשון ומכוסה בענני כבוד. וא"כ מה שנא' האחרון, הכוונה לרצון להורידו מהשמים וזה עוד נשמר לעתיד. (שמעתי בדרך דרוש "והיה הדם לכם לאות על הבתים", שבדם שעשה משה לפני בני נאמר ואם לא יאמינו לך לאות הראשון יאמינו לאות האחרון, ובכ"ז היו עוד ניסים

ח. אופן נוסף שהבניה של ביהמ"ק של מעלה ע"י מעשיהם הטובים של הצדיקים, ואח"כ ירד מהשמים מוכן.

ב] ונראה לתרץ באופן אחר, שבמשנה בשבועות (פ"ה, ב) תנן, שתוספת על העיר ירושלים והעזרות בעי מלך ונביא ואורים ותומים וסנהדרין ושתי תודות ושיר, והולכים עד המקום שרוצים לקדש. וכן עשה שלמה, וכן עשה עזרא. וברע"ב כתב שלא היה שם בזמן עזרא מלך ואו"ת, מ"מ עשו רק זכר כיון ששלמה קדש לשעתו ולעתד"ל, ועיי"ש בתוס' יו"ט.

וברמב"ם (פ"ו בית הבחירה הי"ד) נמי כתב את סדר העשייה של קדושת הבית והעזרות, וכתב שעזרא עשה רק זכר, וכמבואר ברע"ב. שקדושה ראשונה קדשה לעת"ל. ובראב"ד שם השיג על זה שלמ"ד שלא קדשה לעתיד אין חילוק בין מקדש וירושלים ושאר א"י, "ולא עוד אלא שאני אומר שאפי' לר' יוסי דאמר (יבמות פד:): קדושה שניה לעתיד לבוא, לא אמר אלא לשאר א"י, אבל לירושלים ולמקדש לא אמר, לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי, בכבוד ה' לעולם כך נגלה מסוד ה' ליראיו, לפיכך הנכנס עתה אין שם כרת".

מבואר שבביהמ"ק הקדושה לשעתו ולא לעתיד, וא"כ צריך לקדשו שוב. וא"כ הגם שירד מוכן מהשמים, נראה דאכתי יצטרכו לקדשו, וזה יהיה מעשה אדם והשלמת הבנין. (וכמו שבמשכן היו צריכים למשוך את הכלים והקרישים בשמן המשחה - לדוגמא בעלמא).

והגם שדברנו ע"פ הראב"ד, והרמב"ם לא ס"ל כוותיה, מ"מ נראה שביסוד הדין

את ידיו, וא"ל היה כדאי לבוא לעולם רק לשמוע דבר זה.

ג. ב. הראוני מהספר שבענו מטובך של הגר"ח קניבסקי שליט"א שדן שתלי דאם יהיה בעיתה או אחישנה, שאם יזכו ירד מהשמים ואם לא יזכו יצטרכו לבנות, עיי"ש. (וכלפי התיקון כתב אופן נוסף בהעמדת הדלתות לביהמ"ק).

וניזבה בקרוב לבנין ביהמ"ק ולהשראת השכינה, אמן.

ואותות וזה ראייה שאחרון לאו דוקא רק בסדרת מכות אלו, והכא נמי י"ל על ביהמ"ק שהאחרון לאו דוקא אלא כנבנים ע"י אדם).

ובקושיא השניה - א"ל שעם ישראל הוא לב העולם והלב תמיד מרגיש את הצער והכאב (וכן ירושלים לב העולם). משא"כ שאר איברים שלא מרגישים צער. וקושיא ג' - הלב צריך מזון נקי ומזוקק והשאר שולח לאיברים, ולכן האיברים יש בהם אבעבועות וכדו'.

ומובא שם כששמע את זה ר' יוסי בא ונשק



הרב אהרן גבאי

מח"ס 'דינת אהרן' וש"ס

ישוב המסורת אודות מייסד הפיוט 'ונתנה תוקף'

יהודי מצרים, אין זה טענה, שהרי פיוט זה הוא הפיוט הכי חשוב אצל האשכנזים, ואין ראייה מכל הפיוטים הפחות חשובים, וזכר לדבר שפיוט זה נתקבל גם אצל יהודי המגרב בתקופות מאוחרות, אף שגם אצלם לא נתקבלו הרבה פיוטים אשכנזיים, וע"כ דפיוט זה שאני.

וגם הראייה מסגנון הפיוט כמו העדר חריזה ומשקל, אינה הוכחה גמורה לדחות על ידה את המסורת, כי 'העדר שכלול' לא חייב לנבוע מקדמות, אלא יכול לבוא גם מפייטן שלא הורגל לכתוב פיוטים ברמה גבוהה, והרי המסורת עצמה מייחסת פיוט זה לפייטן לא מוכר ולא מומחה, ורק משום מעשה שבא לידו פייטן. ורק אילו לא היתה בידינו מסורת, והיינו נזקקים רק להוכחות מהסגנון, אז היה שייך לקבוע על סמך ממצאים אלו שזהו פיוט קדום.

והרב אברהם פרנקל גופיה באיזה מקומן, כתב בזה הלשון:

אמנם רוב חוקרי הפיוט מסכימים על דבר קדמותו של 'ונתנה תוקף', אך לא כולם. גדול חוקרי הפיוט בדורנו, פרופ' עזרא פליישר ז"ל, כנראה לא נטה לדעה זו. לאחר פרסום מאמרי כתב לי פרופ' פליישר מכתב תגובה, ובו פירט את הרהוריו בנושא. גם אם דעתו אינה מגובשת, ראוי להביא את הדברים לעיון הקוראים. אין אנו חייבים לקבל את דבריו בסוגיה זו, אולם כדאי מאוד לשים לב

[תשרי תשפ"א] לכבוד מו"ר הגר"י רצאבי שליט"א,

במאי דבדיק לן מר, אודות הפיוט הנודע "ונתנה תוקף", שבעל אור זרוע (ר"ה סימן רעו) הביא בשם רבי אפרים מבונא מסורת ברורה שפיוט זה נתקן ונוסד על ידי רבי אמנון ממגנצא. ומאידך בדור האחרון קבעו כמה מומחים שהוא פיוט קדום מלפני תקופת ינאי והקליר. וכת"ר ביקשני לבדוק היש בדבריהם ממש אם לאו, וכידוע לעתים קרובות דרכם לדחות מסורות קדומות בקושיות וראיות שאינם מוכרחות.

ולעשות רצון צדיק, קראתי כעת מאמר שפירסם ר' יעקב לויפר בריש שתא דנא, וכן את המאמר החשוב שפירסם בזה ר' אברהם פרנקל, בקובץ ציון, סז, חוברת ב (תשס"ב), עמ' 125-138.

ועברתי עליהם בעיון הנצרך, והנני להשיב. הראייה מכך שהפיוט נמצא בכמה קטעי גניזה, בעיני אינה מספיקה, כי בגניזה קהיר יש הרבה כתבים שנכתבו בכתיבה אשכנזית ממש וקדומה, ומי יימר שהקטעים הללו של ונתנה תוקף כתובים בכתיבה מזרחית ולא אשכנזית, וגם אם יקבע מומחה שהם בכתיבה מזרחית (כפי שגם נראה לי לפום ריהטא), עדיין צריך להוכיח שהם קדומים, כי אם הינם מהמאה הי"ב ואילך, אין מזה הוכחה לקדמות הפיוט, שאף שלא ידוע על פיוט אחר אשכנזי שהתקבל אצל

דופן, ומה שנלמד ממנו קודם שמבררים נקודות אלו לאשורן, תלוי ועומד.

עד כאן מדבריו של פרופ' פליישר ז"ל. כפי שהעתיק הרב אברהם פרנקל.

ומ"מ ככל הנראה עדיין יש ראייה ברורה, כשמש, לקדמות פיוט ונתנה תוקף, וזאת כי נמצאו כחמשה פיוטים שונים של כמה פייטנים, ומהם שלשה פיוטי הקליר, ופיוט של רבי יוחנן הכהן מא"י, ופיוט של אמיתי מאיטליה, ופיוט של רבי משולם בר קלונימוס מאיטליה, ועוד מקורות קדומים. שהשוואת כולם מלמדת שכל החמשה תלויים ב'ונתנה תוקף', ובכל אחד מהם יש כמה ביטויים מפיוט ונתנה תוקף, וכמובן לא יתכן לומר להיפך שכל חמשת הפיוטים הללו היה לפני מחבר 'ונתנה תוקף' והוא מיזג את כולם, וגם אמר לי הרב אברהם פרנקל, שאין שום פיוט קדום אחר שיש בו כל מטבעות הלשון הללו ביחד, שיהיה אפשר לתלות בו את ההשפעה על כל הפיוטים הללו, וזאת מלבד הסגנון של היחס ביניהם, שגם ניכר שהוא המקור ולא להיפך. עכ"ד.

אך חשוב לציין שהרב פרנקל במאמרו הארוך והמנומק ב'ציון' דלעיל, האריך להוכיח בהוכחות גדולות, שפיוט ונתנה תוקף הונהג לאמרו באשכנז רק בסוף המאה הי"א, וקודם לכן לא היה מוכר שם, וזאת בשונה מאיטליה ששם היה הפיוט מוכר מאז ומקדם. ועובדה זו תואמת במדויק לאותו הזמן שהמסורת טוענת שאז יוסד פיוט זה, וגם תואם לכך שהפיוט קשור לרבי אמנון דוקא, שהוא בודאי חכם שהגיע מאיטליה לאשכנז, כי השם 'אמנון' מופיע בכל תקופת הראשונים אך ורק באיטליה, ואין לו זכר כלל באשכנז. ועוד שהממצאים במחזורים, מוכיחים שהפיוט כבש בסערה את כל צרפת

לשיקולים השונים הבאים במחשבתו של חוקר גדול, כשהוא בא לשקול את שאלת קדמותו של פיוט.

להלן יבואו כמה משפטים מתוך דבריו, מיום כ' בתמוז תשס"ב:

"הסרתי בדבריך את הפקפוק באקסיומה שאתה פותח בה, ש'ונתנה תוקף הוא פיוט ארץ ישראלי קדום מאוד'. וכבר בעבר רמזתי שאפשר להטיל ספק בשתי האקסיומות, וששתיהן צריכות עיון ואישוש. הקטע הלוא יוצא דופן הוא מכל בחינותיו: כלום ראינו מעולם סילוק ארץ ישראלי קדום (מאוד!) הנע בכל מקורותיו בלא עיגון בחלקי קדושתא אחרים? כלום ראינו סילוק ארץ ישראלי (קדום!) ארוך, לפני ימיו של הקילירי (קל וחומר: לפני ימיו של ינאי)? האם צורת הקטע צורה פייטנית היא? צורה של סילוק? האם לשונו לשון פיוט? (לדעתי: לא, לא, לא). האם ראינו קטע קדושתא ארץ ישראלי קדום שמדבר, כפי שיפה הגדרת, על גורל האדם באשר הוא? ואם הוא פיוט ארץ ישראלי קדום מאוד היכן מקורותיו בגניזה? לפי מה שאני זוכר לא נרשמו אצלנו לפיוט הזה מקורות בגניזה אלא ארבעה בסך הכל, מהם, אם זכרוני אינו מטעני, רק אחד שנראה קדום. כל השאלות האלו צריכות להישאל קודם שניתן לקבוע לקטע זמן ומקום. בכל אופן ספק אצלי אם הקריטריונים הנקוטים בידינו בקביעת מקומם וזמנם של פיוטים (תקניים) תקפים במקרה הזה. קטע זה, כשם שאפשר שאכן נכתב במאה השישית בא"י כך אפשר שנכתב במאה הי"א באשכנז או באיטליה. ולפי 'תחושת הבטן' שלי (שהרי לא העמקתי בעניין זה כלל) סביר יותר להניח אליבא דבבא בתרא מאשר אליבא דבבא קמא. בין כך ובין כך הפיוט יוצא

ואשכנז, תוך תקופה קצרה, ואף הצליח לדחוק לגמרי את הסילוק^א הקדום של הקליר עד שנשכח לגמרי, וזה דבר פלאי ואין לתופעה זו מקבילה בתולדות הפיוט האשכנזי, וסביר שעמד מאחורי מהפך כזה איזה סיפור יוצא דופן בדיקו כמו שמספרת המסורת. ע"כ תורף דברי הרב פרנקל הנ"ל.

ואני מוסיף שאפילו הפרט שנמסר במסורת, שר' אמנון לימד נוסח הפיוט בחלום, גם הוא אינו מופרך בכלל, כי כאמור באשכנז עצמה הפיוט לא היה מוכר, ורבי אמנון במעשה ההוא, יתכן שאמרו כולו בעל פה מתוך זכרונם מזמן היותו באיטליה, אבל בשביל הפצת הפיוט באשכנז, היה צורך בהעתקה מדויקת, וזה יכל בהחלט להגיע דרך החלום, וזה יותר קל מלשלוח שליחים לאיטליה להשיג עותקי הפיוט הזה.

ומה שהמסורת מספרת, שרבי אמנון יסד הפיוט על זכר המעשה שהיה לו, אף שלשון יסד אצל חכמי אשכנז פירושה כעין תיקן וחִבֵּר^ב, עדיין אין הכרח כלל שתיבת "יסד" מכוונת להעיד שהוא מחבר הפיוט, ושייך לומר "יסד" גם על עצם הבאת הפיוט והפצתו וקביעתו בסידור התפלה האשכנזי, ובעיני חכמי ויהודי אשכנז, הנושא העיקרי והחשוב כאן, הינו מי הכניס פיוט זה למחזור תפלה ולמה עשה זאת, ואילו השאלה המחקרית מיהו מחבר הפיוט עצמו, היתה טפילה בעיניהם. ושמעתי שכע"ז כתבה גם חוקרת הפיוט שולמית אליצור תחי' באחד מספריה האחרונים.

והנני להוסיף דוגמא קרובה לנידון דידן, ממה שכתוב בארבעה סידורים מצרפת לפני פסקת "מלכנו אלהינו" אחר העמידה: "רש"י ז"ל תיקן בקשה זו לאומרו אחר שאמר צורי וגואלי קודם שיפסע לאחוריו" (הובאו אצל: אורי ארליך, 'פסקת 'מלכינו אלהינו' בסוף תפילת שמונה עשרה ובברכת המזון: מקורה, נוסחה ומעמדה', גנזי קדם, ג (תשסז), עמ' 13), וברור שלא רש"י חיבר נוסח הברכה, שהרי היא כבר נמצאת בסידור רב עמרם ורס"ג ועוד, וגם לא יתכן שטעו בזה חכמי צרפת, שהרי היה מצוי אצלם סידור רב עמרם, וע"כ שעיקר המסורת ההיא, רק באה לציין, שרש"י הוא זה שהכניס פסקה זו לסידור הצרפתי, וכע"ז העלה שם ארליך, וע"ש שאכן ברוב מחזורי צרפת אין קטע זה של מלכנו אלהינו, והוא מצוי בעיקר בסידורים ומחזורים מבית מדרשו של רש"י ודוק [ובמק"א כתבתי ליישב בזה מה שכתבו בסדר היחס המובא בשו"ת מהרש"ל סימן כט, שרש"י יסד פיוט תנות צרות ופיוט אתנם לחרפה, אף שהמה פיוטים קדומים ואחד מהם מובא כבר בסידור רס"ג ואכמ"ל].

ויש להוסיף שכבר מן הסיפור עצמו, שרבי אמנון פירש הפיוט כמכון על מעשה שלו, מעורר קושי רב, שאם הוא מחבר הפיוט הלזה, למה לא כתב בפיוטו דברים מפורשים יותר שיורו בבירור גמור על מעשהו. וע"כ שלא הוא המחבר, ורק לקח פיוט ישן ומיוחד, שלא היה מוכר באשכנז,

א. 76 קדושתא: פיוט הנאמר בברכות הראשונות של חזרת הש"ץ, עד הקדושה. סילוק: הפיוט האחרון שלפני קדושה

ב. עיין בדברי הרב יעקב שפיגל עמודים בתולדות הספר העברי – כתיבה והעתקה עמ' 452-453, שדן בלשון "יסד" ו"יסוד" בפי חכמי אשכנז, והראה שהוא מחליף את לשון 'תיקן' ו'חיבר', ע"ש.

ובחר בפיוט זה כי מצא אפשרות לפרשו בדרך רמז ודרש על מעשהו.

ויש לצרף לכך את העובדה, שמעלה הסיפור הזה על הכתב, היה רבינו אפרים מבונא, ורבינו אפרים עסק הרבה בפרשנות פיוטים, וכבר הראה אברהם פרנקל במאמרו הנ"ל, שבמקום אחד דחה רבינו אפרים פירוש מאולץ בלשון פיוט, שפרשנים טענו שהפייטן בא לרמוז לאיזה מעשה פלוני, ורבינו אפרים הביא דבריהם, וכתב על זה שלא נראה כן מלשון הפיוט, ושאין לומר פירושים כאלו אלא ע"פ מסורת, ע"כ דברי

רבינו אפרים. ואילו כאן קיבל רבינו אפרים את כל המסורת על רבי אמנון, אף שגם כאן זה פרשנות מאולצת. ולדברי הרב פרנקל כאן הסכים לזה רבינו אפרים, בגלל שהיה לכך מסורת הברורה, אבל לענ"ד יתכן שהסיבה פשוטה יותר, שרבי אפרים עצמו הבין שהמסורת עצמה אין כוונתה לומר שהוא המחבר עצמו, אלא שרבי אמנון רק לקח פיוט קדום, והוא עצמו עשה בו פרשנות מאולצת, וא"כ אין שום קושי במסורת זו, ולכן קיבלה רבינו אפרים בסבר פנים יפות, וגם לא העיר עליה כלום.



הרב גרשון גולד

ביאור בתפילת מי שענה לאברהם אבינו בהר המוריה

הנה בקבצים האחרונים נכתב בענין אמירת פ' העקידה, ומענין לענין באותו ענין רציתי להרחיב על התפילה שאומרים בסליחות מי שענה לאברהם אבינו בהר המוריה וכו'.

הנה מבואר דבאמת אברהם אבינו לא נצטוה כלל לשחוט את יצחק. וא"כ נמצא, דבאמת, אע"פ שאברהם חשב שהוא צריך לשחוט את יצחק, באמת לא נצטוה בזה כלל. וא"כ מה שאמר לו הקב"ה לא לשחוט את יצחק לכאורה אי"ז ישועה כלל דמעולם לא היה אברהם בצרה, ומה שיין לומר ע"ז מי שענה את אברהם אבינו.

ב. והנה יעוין במהרש"א תענית טו. שכתב וז"ל, לא שנענה במה שלא נשחט יצחק אלא על שביקש ממנו ית' אלקים יראה לו את השה לעולה וגו' ובאולי חטא במחשבה שעולה באה על המחשבה ונתקיימה מחשבתו והנה איל אחר נאחז גו' ויעלהו לעולה. ע"כ.

הרי שביאר המהרש"א, שבאמת עניית אברהם אינה מה שלא נשחט יצחק אלא מה שביקש עולה לכפר על חטא המחשבה באם חטא.

ובקול הרמ"ז על המשניות (תענית פ"ב מ"ד) ביאר באו"א וז"ל, ונראה שהוא מש"כ בס' הזוהר סו"פ וירא וז"ל דהא צערא דאברהם הוה דבשעתא דאתמר ליה אל תשלח ירך אל הנער ואל תעש לו מאומה חשיב דקרבניה לא אשתלים ולמגנא עבד וסדר כולא ובנא מזבח מיד וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל עכ"ל וזו

א. הנה מקור תפילה זו היא מתענית טו. סדר תעניות כיצד וכו' עמדו בתפילה מורידים לפני התיבה זקן ורגיל וכו' על הראשונה הוא אומר מי שענה את אברהם אבינו בהר המוריה הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם היום הזה בא"י גאל ישראל. ע"כ.

י"ל"ע במה נענה אברהם אבינו בהר המוריה, דבפשטות היינו מה שאמר לו ה' שלא ישחט את יצחק, אך יש להקשות דהרי אברהם רצה בעקידה וכמבואר ברש"י עה"פ וילכו שניהם יחדיו, שכתב וז"ל, אברהם שהיה יודע שהולך לשחוט את בנו היה הולך ברצון ושמחה כיצחק שלא היה מרגיש בדבר. עכ"ל. וכן מבואר במ"ר שהיה אברהם שמח בעקידה. ובמה אפה נחשב שאברהם נושע בהר המוריה במה שנאמר לו שלא ישחט את יצחק הא אדרבא רצונו היה לשחוט את יצחק.

גם י"ל"ע, דהנה רש"י בפרק כ"ב פ"ב כתב וז"ל, אמר ר' אבא אמר אברהם אפרש לפניך את שיחתי אתמול אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע וחזרת ואמרת קח נא את בנך עכשיו אתה אומר לי אל תשלח ירך אל הנער אמר לו הקב"ה לא אחלל את בריתי ומוצא שפתי לא אשנה לא אמרתי לך שחטתהו אלא העלהו אסקתיה אחתיה. עכ"ל. וע"ע בתענית ד. ולא עלתה על ליבי זה יצחק בן אברהם.

היא ענייתו בהר המוריה שענהו ה' לצרתו במה שהזמין לו את האיל וכן מצאתי כתוב גבי הא דאמרין דעני לאברהם אבינו בהר המוריה. עכ"ל.

וע"ע בבמד"ר פי"ז, ב אמר אברהם רבון העולמים א"א לי לירד מכאן בלא קרבן א"ל הקב"ה הרי קרבנך מתוקן מששת ימי בראשית. ע"כ.

ובעוד אופן י"ל, עפי"מ דאיתא בב"ר פנ"ו, י"א (ועי' גם בבמד"ר פי"ז, ב ובמדרש הגדול פ' וירא) וז"ל, "ויקרא מלאך ה' שנית ויאמר בי נשבעתי " מה צריך לשבועה זו אמר לו השבע לי שאין אתה מנסה אותי עוד ולא את יצחק בני וכו'. ע"כ. ואפ"ל דזו היא ענייתו שענהו הקב"ה במה שנשבע לו שלא ינסנו עוד.

ובעוד אופן י"ל, עפי"מ דאיתא בב"ר פנ"ז, ד (ועי' גם בבמד"ר פי"ז, ב) עה"פ "ויהי אחרי הדברים האלה" וז"ל, ד"א נתירא מן היסורין א"ל הקב"ה אין אתה צריך כבר נולד מי שיקבלם "את עוץ בכורו ואת בוז אחיו וכו' עיי"ש. ואפ"ל דזו היא ענייתו שענהו שענהו הקב"ה במה שלא נתן לו יסורין שהיו ראויין לבוא עליו.

ובעוד אופן י"ל, דעניית אברהם היינו במה שהבטיח לו הקב"ה ונשבע לו בי נשבעתי וכו' דנשבע לו להרבות זרעו ושישלוט זרעו על אויביו. וכ"נ מהקרן אורה בתענית טו. שכתב וז"ל, ומסיימין בברכה זו מי שענה לאברהם אבינו בהר המוריה כי שם הבטיח לו ה' להרבות זרעו לעד הוא יענה גם היום ויוסיף חסדו הגדול עמנו. עכ"ל.

ובעוד אופן י"ל, עפי"מ דאיתא בירושלמי תענית פ"ב ה"ד (ועי' גם בב"ר פנ"ו, י ובתנחומא פ' וירא פכ"ג ובמדרש הגדול פ' וירא), אמר אברהם לפני הקב"ה רבון

העולמים גלוי וידוע לפניך שבשעה שאמרת לי להעלות את יצחק בני היה לי מה להשיב ולמר לפניך אתמול אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע ועכשיו את אומר והעלהו שם לעולה ח"ו לא עשיתי כן אלא כבשתי את יצרי ועשיתי רצונך כן יה"ר מלפניך ה' אלקי שבשעה שיהיו בניו של יצחק בני נכנסים לידי צרה ואין להם מי ילמד עליהם סגוריה "ה' יראה" את נזכר להם עקידתו של יצחק ומתמלא עליהם רחמים. ע"כ. וכע"ז ברש"י כ"ב, י"ד.

ואפ"ל דזו היא ענייתו, שנענה במה שנתקבלה תפילתו שהקב"ה יזכור לבניו את עקידת יצחק. וכן מצאתי שביארו בשו"ת תשובות והנהגות ח"ד סי' קל"ה ובס' משמר הלוי עה"ת עמ' קע"ג עיי"ש.

ומהרב שלמה שוורץ שליט"א שמעתי, דבעוד אופן י"ל, עפי"מ דאיתא בס' חסידים (ק"ס) וז"ל, אם באת לידי נסיון והתאפקת לחטוא אל תחזיק טובה לך לומר עמדתי בנסיון שמא באו אבותיך לאותה מדה וכשלא חטאו בקשו מהקב"ה כשיבואו בניו באותה מדה שיתאפקו בהם מחטוא שנאמר וכו' ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה שיהיו בניו נשחטים על קידוש ה' ונשרפים כיצחק. ע"כ.

ואפ"ל דזו היא ענייתו, שנענה במה שנתקבלה תפילתו שבניו יעמדו בנסיון להשחט ולהשרף על קידוש ה' כיצחק.

ובעוד אופן י"ל, דיעוין בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' קל"ה) שביאר מה שכתוב בסליחות מי שענה ליצחק בנו כשנעקד ע"ג המזבח, דהיינו שנענה במה שאע"פ שלא הוקרב בפועל נחשב כאילו הוקרב ואפרו צבור לפניו עיי"ש (עי' במחזור יטרי סי' רצ"ד שיצחק התפלל שיחשב

מעשה אאע"ה שהוא היה המתחיל להוריד השכינה משביעי לששי התפלל ואמר מי יתן והיה שתבוא השכינה עד אלינו לשכון כבוד בארצינו זהו "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה" לשון עתיד שיבחר את המקום הזה וכשבא מרע"ה וכתב את התורה הוסיף "אשר יאמר היום" כלומר בימי משה "בהר ה' יראה" כי בימי משה כבר היתה השכינה למטה. עכ"ל.

ואפ"ל דזו היא ענייתו שנתקבלה תפילתו להוריד את השכינה למטה.

ובעוד אופן י"ל, עפי"מ שכתב החיד"א בספרו פני דוד (פ' וירא אות ל"ז) וז"ל, פירש הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו זלה"ה במ"ש ילקוט חדש ערך יצחק סי' ו' דהעקידה היתה ביו"כ ותנן לשון של זהורית חציו היה קשור בסלע וחציו בין קרניו של שעיר והיה מלבין חציו שבסלע ע"ש אם יהיו חטאכם כשנים כשלג ילבינו וזה התפלל אברהם אשר יאמר היום דהוא יו"כ שהיה מתפלל כה"ג לכפר עונות ישראל אנא ה' כפר נא וכו' יה"ר בהר ה' יראה שיראה בלשון הקשור בסלע שילבין לאות שנתקבלה תפילתו. עכ"ל.

ואפ"ל דזו היא ענייתו, דנתקבלה תפילתו שיראה סימן שנתקבלה תפילתו של הכה"ג ע"י שהלשון של זהורית שבסלע תלבין.

ובעוד אופן י"ל, ע"פ מש"כ החיד"א שם וז"ל, ויראה הכפל (א. ה. פ') שכתוב ה' יראה וכו' ה' יראה) במ"ש הגאון החסיד מהר"ר אלעזר מקראקא ז"ל בספר מעשה רקח מסכת יומא דהעקידה היה בזמן תמיד של בין הערבים וכו', וז"ש "ויקרא שם המקום ההוא ה' יראה" דהיינו שיראה

שאפרו צבור לפני הקב"ה), וה"נ י"ל גם כלפי עניית אברהם שנענה במה שנחשב כאילו הקריב את יצחק (עי' בתנחומא פ' וירא פכ"ג שהתפלל אברהם שיחשב כאילו אפרו של יצחק צבור לפניו, וע"ע בב"ר נ"ו, ט שהתפלל אברהם וז"ל, רבון העולמים הוי רואה כאילו הקרבתי את יצחק בני תחילה ואח"כ הקרבתי את האיל הזה תחתיו, וכן עי' ברוקח פ' וירא עה"פ בהר ה' יראה שכ' וז"ל, יראה כאיל דשנו ואפרו צבור לפניו).

ובעוד אופן י"ל, עפי"מ דאיתא בחזקוני (פכ"ב פי"ד) וז"ל, "ה' יראה" אברהם אומר כך ה' יראה ויהיה לי לעד כי עשיתי מצותו כי יודע אני, "שיאמר היום" בכמה מקומות "בהר ה'" אשר אברהם הולך בנו שמה, יהא נראה לנו אם יוכל לכבדו לשחוט את בנו וכשיראו בני חוזר עמי יאמרו כי כחשתי לקל ממעל ומאסתי בדבריו ולא יאמינו כי מה' היתה הסיבה והקב"ה יראה כי לא מריתי דבריו ויהיה לי לעד. עכ"ל. וכע"ז בדע"ז.

ואפ"ל דזו היא ענייתו דנתקבלה תפילתו שהקב"ה יהיה לו לעד שמאתן היתה הסיבה שלא נשחט יצחק ולא שעבר אברהם ח"ו על ציווי ה'.

ובעוד אופן י"ל, עפי"מ דאיתא בספר פנינים משולחן הגר"א (בשם ס' דבר אליהו) וז"ל, "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה" יבואר עפי"מ שאמרו חז"ל (תנחומא נשא ט"ז) שבתחילה היתה השכינה למטה וכשחטא אדה"ר נסתלקה לרקיע ראשון וכו' עד שנסתלקה לרקיע השביעי בא אאע"ה והורידה משביעי לששי בא יצחק והורידה לחמישי וכו' עד שבא מרע"ה והורידה לארץ.

שאסמכוה אקרא דכתיב וענית ואמרת ואין ענייה אלא מפי אחר. הרי דאי"ז אלא אסמכתא ומעיקרא היו קורין שלא ע"י אחר אף שכתוב לשון ענייה, וכן האריך במשנה ראשונה להוכיח דלשון ענייה אינו בדוקא כלפי דברי האחר, וא"כ לכאורה י"ל ג"כ בנידוד דלשון מי שענה אינו צריך להיות לשון תשובת דבר.

אך נראה דז"א, דודאי לשון ענייה הוא לשון תשובת דבר (וכ"ה במחברת מנחם), ומה שמצינו שיש מקומות שאי"ז לשון תשובת דבר, י"ל עפ"י האבן עזרא עה"פ וענית ואמרת (דברים כ"ו, ה) שכתב וז"ל, וענית. יתכן שישאלו הכהנים מה זה שהבאת על כן וענית או כדמות תחלה וכן ויען איוב הראשון. עכ"ל. הרי מבואר דמלבד שלשון ענייה הוא לשון תשובת דבר הוא יכול לשמש גם כהתחלת דיבור. וא"כ יתכן, שדוקא בפסוק וענית ואמרת וכה"ג שיל"פ שהוא לשון התחלת דיבור, י"ל דלשון ענייה אינה תשובת דבר, אבל בנידוד גבי מי שענה וכו' דאין לפרש בזה לשון התחלת דיבור בזה ודאי הוי לשון תשובה, והיות ולא מצינו שביקש אברהם על הצלת יצחק לכאור' אי"ל דבזה היתה הענייה.

אמנם נראה ליישב דמצד זה שפיר י"ל שהענייה הית על מה שלא נשחט יצחק, ומה שלא מצינו שביקש ע"ז אברהם, אי"ז קושיא, דנראה דאע"פ שלשון ענייה הוא לשון תשובה, מ"מ ל"צ דוקא תשובה לבקשה מפורש, אלא גם מצב שמצריך ישועה שייך עליו לשון ענייה דלשון ענייה יכול להתיחס כלפי עצם המצב שמצריך ישועה, וכן מצאתי שכתב בשו"ת זכר יהוסף (ח"א סי' רל"ה) וז"ל, בפשוטו הוא רק על מילוי המבוקש אף שלא הוציא בשפתיו וע"ד שכתוב טרם יקראו אני אענה. ע"כ. אלא

הקרבת האיל וכו', "אשר יאמר היום" כל ענין העקידה ואמירת המלאך שהיה בשחר, "בהר ה' יראה" דבין בתמיד של שחר בין בתמיד של בין הערביים יזכר זכות זה. עכ"ל.

ואפ"ל דזו היא ענייתו דנתקבלה תפילתו שיזכר זכות העקידה גם ע"י תמיד של שחר וגם ע"י תמיד של בין הערביים.

ובעוד אופן י"ל, עפ"י"מ שכתב החיד"א (שם אות מ"ח) וז"ל, ואמרו רז"ל במדרש הביאו בספר עיר דוד סי' תקמ"א בשעת העקידה בקש אאע"ה רבש"ע תן לבני עשרת ימי תשובה. ע"כ. עיי"ש מה שהאריך בזה.

ואפ"ל דזו היא ענייתו שנתקבלה תפילתו ליתן לבניו עשית.

ג. והנה היה מקום לומר שמסיבה נוספת אין לומר דהענייה בהר המוריה היתה על מה שלא נשחט יצחק, דהא לשון ענייה הוא לשון תשובת דבר ולא מצינו שאברהם ביקש שלא ישחט את יצחק (אמנם ע"י בזה לקמן). וע"כ לומר דהענייה היתה על ענין אחר שאברהם ביקש וע"ז ענהו ה' [וכ"נ קצת מהמהרש"א שהובא לעיל שלא רצה לפרש דהענייה על שלא נשחט יצחק דהוקשה לו דלא מצינו שאברהם ביקש ע"ז, דיעוין בלשון המהרש"א שכתב, "לא שנענה במה שלא נשחט יצחק" בלא לבאר מדוע וכתב עוד "אלא על שביקש" וכו' דמשמע דחיפש ענין שאברהם ביקש וע"ז ענהו ה'].

ואין לדחות שלשון ענייה אינו בהכרח לשון תשובת דבר, מהמבואר בביכורים (פ"ג מ"ז) דאיתא שם "בתחילה כל מי שיודע לקרות קורא וכל מי שאינו יודע לקרות מקרין אותו נמנעו מלהביא התקינו היהו מקרין את מי שיודע ואת מי שאינו יודע". ע"כ. ומבואר בירושלמי (וכ"ה ברע"ב)

בר"ן וברמב"ן בתענית ט"ו. (עיי"ש בר"ן שכתב בהדיא דמי שענה וכו' קאי על הצלתו של יצחק), הרי מבואר מהירושלמי דמי שענה קאי על הצלתו של יצחק.

וכן מבואר בשל"ה (תחילת פ' וירא) שענין הענייה הוא הצלתו של יצחק ע"י בזה לקמן. וכן משמע לכאורה מהפיט "אז בהר מר" שאומרים בסליחות ליום ה' של עשי"ת, דאיתא שם "מרום הביט עוקד ונעקד השה עקד והאש תוקד בוחן טהר לב זכר ופקד ונשמע קולו בבואו אל הקודש" וכו'. ע"כ. ומהמילים "זכר ופקד" משמע שהיתה ישועה בעצם מה שאמר הקב"ה לא לשחוט את יצחק.

ומהמקורות הנ"ל נראה דהענייה היתה עצם הצלת יצחק, ולא כמו שנכתב לעיל י"ג אופנים אחרים לבאר את ענין הענייה.

אמנם נראה דבאמת זה פלוגתא בחז"ל, דהנה לעיל הובא להקשות דאם הענייה היא הצלתו של יצחק קשה דהא מבואר בחז"ל דבאמת לא נצטוו אברהם לשחוט את יצחק אלא רק להעלותו על המזבח, וא"כ במה אפה היתה הישועה במה שאמר לו ה' לא לשחוט את יצחק. אמנם נראה דבאמת יש פלוגתא בחז"ל האם נצטוו אברהם לשחוט את יצחק או רק להעלותו.

דהנה, הן אמת שהובא לעיל מה שכתב רש"י מחז"ל שהקב"ה לא ציוהו לשחוטו אלא רק להעלותו, וכן מבואר בתענית ד., אך בגמ' מו"ק איתא, מנין שברית כרותה לשפתים שנאמר ויאמר אברהם אל נערי שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם ואיסתעיא מלתא דהדור תרוייהו (פירש"י ברית כרותה לשפתים. דכתיב

שמטעמים אחרים אין לומר דהענייה היא מה שלא נשחט יצחק וכמו שנתבאר לעיל.

ד. אלא שלכאורה מוכח דהענייה היא כן מה שלא נשחט יצחק, דהנה בסליחות תיקנו לומר "מי שענה ליצחק בנו כשנעקד על גבי המזבח הוא יענינו". ושם לכאורה הכונה לעצם מה שניצול יצחק, וחזו"ן ששייך לומר ענייה על מה שניצול יצחק. ואף שראיתי בשו"ת זכרון יהוסף הנ"ל שיל"פ על אמירת יצחק ואיה השה לעולה ושאמר אברהם האלוקים יראה לו השה שנתקים זה בהאיל שהראה לו אח"כ. אי"ז מובן, דהא מה שיצחק שאל איה השה היות ולא ראה שום שה, אי"ז סיבה שאם יבוא שה שתהיה זה ישועה וענייה בשבילו, וגם מהלשון כשנעקד ע"ג המזבח משמע שזה שייך לגבי עקידתו. ואולי זה גופא כונת הזכרון יהוסף שרצה יצחק שיהיה שה ולא שיעקד הוא עצמו (ע"י לקמן במדרש שהביא השל"ה), רק שהזכרון יהוסף חיפש היכן מצינו ע"ז תפילה.

(**אמנם** י"ל דהכונה בזה כמו שהובא לעיל מהתו"ה דנענה במה שאע"פ שלא הוקרב בפועל נחשב שהוקרב וכן י"ל כמ"ש לקמן אות ו', וכן י"ל כמ"ש בשו"ת תירוש ויצהר סי' קס"ד עיי"ש שהביא מהמחזור ויטרי סי' רצ"ד שהתפלל יצחק שיזכר לישראל זכות העקידה בצרתם).

וכן מבואר בירושלמי (תענית פ"ב ה"ד) וז"ל, על הראשונה הוא אומר מי שענה את אברהם אבינו בהר המוריה הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם ביום הזה בא"י גואל ישראל. ולא יצחק נגאל (פי' דהירושלמי מקשה דהו"ל לחתום גואל יצחק ולא גואל ישראל שהרי הענייה היתה הצלתו של יצחק), מכיון שנגאל יצחק כמי שנגאלו כל ישראל (פי' ולכן שפיר שייך לומר ע"ז גאל ישראל). ע"כ. והובאו דברי הירושלמי

ונשתחוה ונשובה אליכם וכן הוה דחזרו (תרוייהו). ע"כ.

ומשמע מגמ' זו דבאמת נצטוה אברהם לשחוט את יצחק וע"י ברית כרותה לשפתים איסתייע שיחזרו שניהם.

וראיתי בספר תפוחי זהב (להגרי"פ גולדוסר שליט"א) שכ' ליישב דכוונת הגמ' דהקב"ה שם בפי אברהם "ונשובה" בלשון רבים כדי שלא יאמר "ואשובה" מפני שברית כרותה לשפתים לרעה. ואע"פ שהקב"ה אינו מחויב להתנהג ע"פ הכלל של ברית כרותה לשפתים, מכיון שע"פ כללי הטבע גורם הדיבור שתתקיים משמעותו מנע זאת הקב"ה מראש, כדי שלא תהיה סיבה של ברית כרותה לשפתים למנוע שיבתו של יצחק. ע"כ.

אמנם מלבד שאי"ז פשטות דברי הגמ', גם הרי לשון הגמ' ואסתעיא מלתא דהדור תרוייהו ודאי מור שע"י שאמר ונשובה נתגלגל הדבר שניצול ובלא זה היה נשחט. כך שנראה דהגמ' במו"ק ס"ל דבאמת נצטוה לשחוט את יצחק, ושוב ריחם עליו הי"ת.

וכן המשמעות מהפיוט "מפלטי קלי" שאומרים בסליחות לער"ה דאיתא שם, "בקר רחמיך נכמרו על בן יחיד ועליו זרחו ויקרא אליו מלאך ה' אל הנער ידים אל ישלחו" וכו'. ע"כ. משמע דמה שלא נשחט יצחק היינו מפני "שרחין נכמרו על בן יחיד" ולא שמעיקרא כלל לא נצטוה אברהם לשחוט את יצחק. וא"כ נראה שיש בענין זה פלוגתא בחז"ל.

וכן נראה גם מהרמב"ן ר"פ חיי שרה, שכתב שאחר העקידה הלך אברהם לבאר שבע מקום האשל לתת הודאה על ניסו עיי"ש. הרי שהרמב"ן כותב שהיה לאברהם נס בעקידה,

ולכאורה איזה נס היה לו הרי מעיקרא לא נצטוה לשחוט את יצחק אלא נראה ברמב"ן כנ"ל שבאמת נצטוה לשחוט את יצחק ושוב נעשה לו נס.

ובספר משנת חיים (בעניני המועדים סי' צ"ט) ראיתי שהביא עוד את המדרש תנחומא פ' צו סי' י"ג, דאיתא שם, אלולי שנתעכב אברהם לבדוק הסכין היה נשחט יצחק אבל נתעכב לבדוק הסכין מיד נכמרו רחמיו של הקב"ה על יצחק ואמר הקב"ה לפמליא שלו ראו כמה זה הצדיק זריז לעשות דברי ומאמרי וכו'. ע"כ. הרי מבואר שהיה צריך מצב של "נכמרו רחמיו של הקב"ה", ומשמע דבאמת מעיקרא נצטוה לשחוט את יצחק.

עוד הביא בספר הנ"ל ראה מהפיוט לתפילת גשם דשמ"ע, דאיתא שם, "ושחט להורו לשחטו לשפוך דמו כמים". הרי דציווי הקב"ה מעיקרא היה לשחוט את יצחק ולשפוך דמו.

וכבר פתח לנו פתח לומר שיש בזה מדרשים חלוקים רבינו השפ"א, דהנה על מה דאיתא בתענית ד. ולא עלה על ליבי זה יצחק בן אברהם, כתב רש"י שם, כלומר שאע"פ שציויתי לו מעולם לא עלתה על ליבי לשחוט בנו אלא לנסותו וכו'. וכתב שם השפ"א וז"ל, פירש"י דבאמת לא ציוהו ולא אמר אלא כדי לנסותו אכן רש"י בחומש מביא בשם המדרש דלא א"ל שחטהו אלא העלהו אסקתיה אחתיה ואפשר מדרשים חלוקים הם וכ"מ בפייט דשמ"ע ושחטו להורו לשחטו לשפוך דמו. עכ"ל.

ומעתה נראה, דמה שמבואר בירושלמי ובמקורות דלעיל שעניית אברהם היתה על הצלת יצחק, היינו כמ"ד שבאמת נצטוה אברהם לשחוט את יצחק אלא ששוב

להאריך). אכן מהפיוט דשמ"ע משמע שכן היה ציווי לשוחטו.

ו. אלא שעדיין יש להקשות על הסוברים שעניית אברהם היינו הצלת יצחק, דהן אמת דלא קשה עליהם מהמבואר בחז"ל שמעיקרא לא נצטוו אברהם לשחוט את יצחק וכתבאר, אך עדיין קשה מה שנכתב לעיל להקשות דהא מבואר בחז"ל שהיה לאברהם שמחה ורצון בעקידה, וא"כ במה אפה נחשב אי עקידת יצחק לישועה.

והיה נראה לכאורה לומר דהן אמת דרצון אברהם היה לקיים את רצון ה' בלב שלם ובשמחה, אך עד כמה שהקב"ה מתרצה ומקבל את ענין העקידה גם בלי לשחוט את יצחק, ודאי נחשב בזה שאברהם נושע, שהרי גם עשה רצון ה' באופן מושלם שכלפי הי"ת נחשב שהיתה העקידה ואפרו של יצחק מונח לפניו, וגם נשאר לו בנו יחידו לפליטה.

אלא שעדיין לא נתישבו הדברים היטב, דיעוין בשל"ה (ר"פ וירא) דמצינו שלא זו בלבד שהצלת יצחק נחשבת ענייה לאברהם, גם מצינו שאברהם התפלל שינצל בנו, שהרי אמר "אלקים יראה לו השה לעולה בני", וזה היה תפילה ממנו שימציא הי"ת שיה במקומו ואם לא ימציא לו הי"ת אזי לעולה בני (עי' פירש"י), וכן מצינו גדולה מזו דהיו אב ובנו מתפללים שיהיה נצול ונפדה ממות, דאיתא בילקוט שמעוני דהיו דמעות נשורות ונופלות מעיני אברהם עד שהיתה קומתו משוטטת בדמעות ואמר לו בני הואיל והתחלת על רביעית דמך יוצרך יזמין תחתין קרבן אחר תחתיו באותה שעה פער פיו בבכיה וגעה געה גדולה והיו עיניו מרופפות וצופות לשכינה והרים קולו ואמר אשא עיני אל ההרים מאין יבא עזרי וכו' עיי"ש.

נכמרו עליו רחמי הי"ת להצילו. אבל למ"ד שמעיקרא לא נצטוו לשחוט את יצחק, אין לומר דהענייה היינו הצלתו של יצחק דהא הוא כלל לא היה בצרה וכמו שנכתב להקשות לעיל ועל כן צ"ל דהענייה היא על ענין אחר, ונכתבו בזה לעיל י"ג אופנים.

ה. ומהרב אלחנן קצבורג שליט"א שמעתי ליישב באו"א, דבאמת אין בזה פלוגתא בחז"ל ולכו"ע אברהם לא נצטוו לשחוט את יצחק, ובכ"ז נחשב שהיתה כאן הצלה של יצחק באופן ששייך לומר ע"ז ענין הענייה וכדיתבאר.

דהנה מובא בשם הגר"ח דאברהם לא טעה בהבנת הנבואה שנאמרה לו דודאי דציווי הקב"ה היה רק להעלותו לעולה ולא נכלל בזה לשוחטו, אלא שהיות וחל עליו דין עולה, ממילא היה צריך אברהם לקיים בו דיני עולה ולשחטו. וכשאמר לו הקב"ה אל תשלח ירך וכו' אין הביאור שבגלל זה אברהם לא קיים את הציווי לעשותו עולה, אלא קיים מצוות הי"ת בשלימות שהרי הציווי היה רק לעשותו עולה ע"י שיעלהו למזבח, ומה שהיה צריך לקיים בו דיני עולה הוא ענין אחר ובזה הוא היה אנוס ע"פ הדיבור מלקיים. עיי"ש.

ולפי"ז ניחא, דאע"פ שודאי לא נצטוו אברהם לשחטו אלא רק להעלותו עולה, מ"מ היה צריך רחמים מיוחדים שהקב"ה יעצור את אברהם שלא ישחטנו משום הדין עולה שיש על יצחק, וא"ש מה שמשמע מהגמ' דמו"ק שהיה צריך איסתעיא מלתא דהדור תרויהו. וכן ניחא מה שהיתה שם "ענייה" בהצלת יצחק אף שהקב"ה לא ציוה לשחטו. (וכמדומא שלפי"ז אין סתירה בין מש"כ רש"י בחומש למש"כ בתענית ול"ק קו' השפ"א שהובא לעיל, ולא רציתי

הרי משמע דאברהם ויצחק רצו להנצל מן העקידה, ולפי"ז ניחא בפשיטות דהענייה על הצלת יצחק אך זה קשה מהמבואר לעיל שעשו העקידה ברצון ובשמחה וכנ"ל.

ועיין בשל"ה שכתב בזה ג' יישובים באורך גדול ואכתוב בקיצור: א. דהם רצו בלב שלם ובשמחה לקיים רצון ה', אלא דהרי הקב"ה אמר גם כי ביצחק יקרא לך זרע וגם זה הוא רצונו, וכלפי זה שרצו לקיים גם רצון ה' שאמר כי ביצחק יקרא לך זרע בקשו להנצל מהעקידה (ולפי"ז שפיר הענייה על הצלת יצחק כלפי מה שרצה אברהם להנצל בשביל לקיים רצון ה' הראשון הגם שהיה בלב שלם ושמח שוחט את יצחק לקיים רצון ה' השני).

ב. דכל תפילת אברהם להנצל זה רק אם ענין נסיון העקידה בא מחמת השטן וקיסרוגו דאז הדבר מסטרא דשמאלה ונבדל מהקודש, אמנם אם הנסיון בא מצד הקדושה ודאי היה שמח ורוצה מאוד בעקידה (אמנם עיי"ש דבאמת היה מצד הקדושה והתקשתי דא"כ איך שיך לומר שאברהם נענה במה שלא נשחט יצחק הרי כלפי הצד שזה מצד הקדושה כלל לא ביקש אברהם ואילו בשל"ה שם בר"פ וירא מבואר דהענייה על עצם הצלת יצחק).

ג. דלא ביקש אברהם להנצל מהעקידה אלא שימסור יצחק את עצמו בשמחה כצאן לטבח ואמר כשם שהתחלת ברביעית דם הראשונה למסור עצמך בשמחה כן יזמן לך קרבן אחר תחתך היינו שכשמוסרים הנפש לקדושת ה' ומדביקין נשמתנו בהקב"ה ולא נשאר רק הגוף הבהמי ומפקירין אותו כצאן לטבח וכו' עיי"ש מה שהאריך בזה ומה שביאר בענין תפילת אברהם בזה ובמה

שהתפלל אלקים יראה לו השה (ולפי ביאור זה בשל"ה דאברהם לא התפלל שינצל יצחק אלא שימסור עצמו בשמחה, י"ל דעניית אברהם היא שנענה במה שנתקבלה תפילתו שיצחק ימסור עצמו בשמחה, וכן י"כ כמשנ"כ לעיל שהענייה בהצלת יצחק היא עד כמה שנתרצה הי"ת לקים את ענין העקידה גם בלא לשחוט את יצחק).

ז. עוד י"ל בביאור מה דאיתא בירושלמי דהענייה היא בגאולת יצחק, עפי"מ דאיתא בפדר"א פרק ל"א (ועיי"ש ברד"ל מש"כ בשם השיבולי הלקט), דיצחק אבינו בעקידה פרחת נשמתו והקב"ה החייהו וברך יצחק מחיה המתים עיי"ש. ואפ"ל בכוונת הירושלמי דזהו ענייתו של אברהם (ויצחק) שהקב"ה החזיר לו את בנו יחידו יצחק שבו תלוי כל זרעו (וכפה"נ לזה כיוון הגריח"ס בהערותיו לשו"ת זכרון יהוסף הנ"ל עיי"ש), ולק"מ הקושיות דלעיל באות א' וא"ש.

אמנם מלשון הר"ן שהובא לעיל שכתב בביאור ד' הירושלמי דהענייה היא "הצלתו של יצחק" משמע דהיינו עצם מה שלא נשחט, שמה שחזר לתחייה אין מתאים לזה כ"כ לשון הצלה, ורק בדברי הירושלמי שכתב הלשון שיצחק נגאל י"ל כן. אך עכ"פ גם אם כוונת הירושלמי להצלתו של יצחק י"ל הביאור הנ"ל לבאר באו"א וכמו שהובא לעיל עוד הרבה ביאורים במפרשים.

העולה מהדברים דיש ט"ז אופנים לבאר ענין עניית אברהם בהר המוריה:

א. שנענה על בקשתו שהקב"ה יזמין לו איל לעולה שיכפר באם חטא במחשבה (מהרש"א).

ב. שנצטער אברהם שלא נשלם קרבנו ולחינם בנה וסידר את המזבח ונענה

מנורה מי שנענה לא"א בהר המוריה בדרום נה

- במה שזימן לו הקב"ה איל להשלים הקרבן (קול הרמ"ז).
- ג. שנענה במה שיותר הקב"ה לא ינסה אותו ואת בנו.
- ד. שנענה שהקב"ה לא יביא עליו יסורים שהיו ראויים לבוא עליו.
- ה. שנענה במה שהבטיח לו הקב"ה בעקידה להרבות זרעו ושירש זרעו את שער אויביו (כ"נ מהקר"א).
- ו. שנענה במה שכשישראל יהיו בצרה ילמד עליהם הקב"ה סנגוריה בזכות העקידה.
- ז. שנענה בתפילתו שכשישראל יהיו בנסיון להשחט ולההרג על קידוש ה' יעמדו בנסיון כיצחק.
- ח. שנענה שאע"פ שלא הוקרב יצחק בפועל נחשב לו כאילו הוקרב.
- ט. שנענה בתפילתו שהקב"ה יהיה לו לעד שמאיתו היתה הסיבה שלא נשחט יצחקו לא שעבר ח"ו על ציווי ה'.
- י. שנענה בתפילתו להוריד את השכינה למטה.
- יא. שנענה בתפילתו שיראה סימן שנתקבלה של הכה"ג ע"י שהלשון של זהורית תלבין.
- יב. שנענה תפילתו שתזכר זכות העקידה גם בתמיד של שחר וגם בתמיד של בין הערבים.
- יג. שנענה בתפילתו ליתן לבניו עשי"ת.
- יד. שנענה במה שלא נשחט יצחק (של"ה וכ"נ בירושלמי).
- טו. שנענה בתפילתו שימסור יצחק עצמו כצאן לטבח ובלב שלם (ע"פ פי' ג' בשל"ה).
- טז. שנענה במה שיצחק חזר לחיים אחר שפרחה נשמתו בעת העקידה.



הרב איתי גייסי

שיעור כתם וכתם הנמצא על בשרה

שיעור הכתם. ב. אם יש הבדל בין בשרה לחלוקה.

א. שיעור הכתם.

א איתא במשנה (נח): הרגה מאכולת הרי זו תולה בה. עד כמה תולה רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר עד כגריס של פול, ואע"פ שלא הרגה. ובגמ' (שם) הרגה אין לא הרגה לא מתני' מני רשב"ג היא, דתניא הרגה תולה לא הרגה אינה תולה דברי רשב"ג, וחכ"א: בין כך ובין כך תולה. אמר רשב"ג: לדברי אין קץ, ולדברי חברי אין סוף. לדברי אין קץ שאין לך אשה שטהורה לבעלה, שאין לך כל מטה ומטה שאין בה כמה טיפי דם מאכולת. לדברי חברי אין סוף שאין לך אשה שאינה טהורה לבעלה, שאין לך כל סדין וסדין שאין בו כמה טיפי דם. אבל נראין דברי ר' חנינא בן אנטיגנוס מדברי ומדבריהם, שהיה אומר: עד כמה היא תולה - עד כגריס של פול, ולדבריו אנו מודים. ולרבנן דאמרי תולה, עד כמה אמר ר"נ בר יצחק: תולה בפשפש ועד כתורמוס.

הלכה כר"ת.

ב ומשמע בגמ' הלכה כר' חנינא בן אנטיגנוס וכן פסקו כל הפוסקים. אלא אם עד גריס דווקא בעינן, ולא עד בכלל או גריס ועד בכלל התליה נחלקו בגמ' (שם) רב הונא ורב חסדא, דרב הונא בגריס אינה תולה, ולרב חסדא בגריס תולה יותר מגריס אינה תולה. וכתב הרשב"א (ת"ה ש"ז ב"ד) דהלכה כרב חסדא דאע"ג דהלכה כרב הונא בכל מקום הכא הלכה כרב

חסדא, דקאי כרבי יוחנן דאמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן כל שיעורי חכמים להחמיר חוץ מכגריס של כתמים. והביא עוד כמה ראיות להוכיח עיי"ש.

וכן פסקו הרמב"ם (א"ב פ"ט הכ"ג), הרא"ש (פ"ח סי' ו') עיי"ש. וכן פסק הסמ"ג (לאוין קי"א) ועיין שם בסמ"ג

שכתב שבספר התרומה (סימן צב) פסק כרב הונא.

ואכן בספר התרומה כתב וז"ל: "ואם נתעסק' בבשר שחוט או בבשר או בדבר שיכולה לתלות תולה במ וטהורה ואם אין במ כל זה אם הכתם יתר מכגריס טמאה ואם פחות מכגריס טהורה דתולה במאכולת". עכ"ל. ולכאורה קשה רישא לסיפא דברישא כתב אם הכתם יותר מגריס וכו' משמע גריס טהורה, וסיפא כתב ואם פחות מגריס וכו' משמע גריס טמאה. וכן הקשה בלח"ש. ובב"ח (ס"ק ט) הקשה כן בדעת הרמב"ם וז"ל: "ואיכא לתמוה בדברי הרמב"ם (פרק ט' ה"ו) שכתב תחלה והנמצא על הבגד אינו מטמא עד שיהיה כגריס הקילקי וכו' היה פחות משיעור זה טהור דהיינו כרב הונא ואחר כך באותו פרק (הכ"ג) כתב ותולה במאכולת וכו' ועד כמה עד כגריס אבל אם מצאה הכתם יתר מכגריס אינו תולה וכו' דהיינו כרב חסדא וצ"ע". עכ"ל.

ג וא"כ מלשון ספר התרומה נמי משתמע לשתי פנים ואין ראייה כ"כ שפסק כרב

במאכולת שאין דם המאכולת עושה כתם יתר מגריס". עכ"ל. עיי"ש.

שיעור גריס בזמנו.

[ו] ושיעור גריס בזמנינו נחלקו בזה האחרונים והוא נע בין שמונה עשרה לעשרים ואחת מ"מ, אומנם רוב האחרונים נקטו ששעירו עשרים מ"מ (שו"ע הרב ס"ק כ, לחו"ש ס"ק י"א, מעיל צדקה סי' כ, חזו"א קונטרס השיעורים ס"ק ט"ו, טה"ב סי' יח ס"ב).

בזמנינו לתלות במאכולת.

[ז] והאידנא אע"ג שאין מצויות היום מאכולות אעפ"כ נקטינן להקל, ואף אם ניכר שיצא מגופה. דלא כהיראים (סי' קצב) שכתב וז"ל: "ואנן לא בקיאנן שפיר מהו גריס של פול, הלכך צריך להזהר בכתמין לפי שקול הדעת שאין דם מאכולת ופרעושים רבה". עכ"ל. וכן חששו לו ברב פעלים (יו"ד חלק א סי' ל"ו) ע"ש, ובלחו"ש (סי' קצ' ס"ק י"ט) שכתב "דכפי הנראה כל הגאונים האחרונים לא ראו את דבריו מדלא הביאוהו, ואולי אם היו רואין דבריו לא היו מקילין" וכו' ע"ש.

אלא שבחת"ס (יו"ד סי' קפ"ב וק"נ) כתב וז"ל: "והנה הרב אב"ד הוה ס"ל דלא אמרו כתמים אלא לטהרות ולא לבעלה, וראב"ד תמה עליו מלקמן דף נ"ח ע"ב דאמר' אין לך אשה שטהורה לבעלה אע"כ לבעלה נמי חיישי' לכתמים וכן הלכתא, ולפי הנ"ל נראה דעכ"פ צדקו דברי הראב"ד, בהא שתחלת גזירת כתמים הי' כשהיה עוסקים בטהרות מטעם הנ"ל וממילא נאסר נמי לבעלה, ועכשיו נמי שבטלו טהרות. מ"מ דבר שנאסר במנין צריך מנין אחר

הוא, וכמו שהקשה הב"ח בדעת הרמב"ם. ובלחו"ש יישוב, דבאמת ספר התרומה ס"ל ככל הפוסקים, ובעינן גריס ועוד כדי לטמא, ומה שכתב בלשון הזאת מפני שאי אפשר לצמצם כ"כ עיי"ש. ולתרוץ זה מיושב גם דברי הרמב"ם הנ"ל. ואכן אם אפשר ליישב ולא לעשות מחלוקת אמאי נעשה מחלוקת. ותו לא ראינו מי מהפוסקים שסובר בדעת הרמב"ם שפסק את רב הונא, ולמה לא נאמר כן נמי בספר התרומה וק"ל. ובאמת צ"ע על הסמ"ג שלמד בפשטות כן בספר התרומה.

גודל הגריס.

[ד] וכתב הראב"ד (בעלי הנפש סי' ג) וז"ל: "ובגריס של פול שאמרו תולין (נדה נח ב), כיון שלא הזכירו פול של מקום פלוני ולא פול הבינוני, אלא כגריס של פול סתם, הילכך משערין בכל פול שיזדמן לנו ואפילו הוא גדול, שהרי אמרו (נדה נח ב) כל שיעורי חכמים להחמיר חוץ מכגריס של כתמים להקל". עכ"ל. והסכימו עימו הרמב"ן (הלכות פ"ד ה"ד) והרשב"א (שם). אומנם מלשון הרמב"ם הנ"ל נראה שחולק על זה, דגם אם ימצא פול גדול יותר לא נתלה אלא עד גריס הקילקי. וכן משמע בפלתי סימן קצ' ס"ק ז' עיי"ש"א.

[ה] והטעם בתליה במאכולת, כתב הרמב"ם (פיה"מ שם) דבפחות מגריס של פול תולה במאכולת דלפעמים בעת שיושבת או מתהפכת מצד אל צד, והרגה פרעושים ובכינים וכיוצ"ב, ומהם הוא הכתם. וכתב הרשב"א (בתוה"ב הקצר ריש שער הכתמים) וז"ל: "למה הלכו אחר שיעור זה לפי שעד השיעור הזה אפשר שנתמעכה שם מאכולת וממנה היה אבל יתר מיכן אין תולה

ה"ו) הרמב"ן, והר"ן (נז: ד"ה על בשרה) וכן משמע 'בתוס' (נח. ד"ה כשורה).

אלא שהרמב"ם (פרק ט' הל' ו') כתב וז"ל: "מה בין כתם הנמצא על בשרה לכתם הנמצא על בגדה, שהכתם הנמצא על בשרה אין לו שיעור, והנמצא על הבגד אינו מטמא עד שיהיה כגריס". ע"כ.

ביאור שיטת הרמב"ם.

[ט] ולכאורה צ"ע בדברי הר"מ דהרי משמע בגמ' הנ"ל דתלינן במאכולת עד גריס, וכמו שכתב הרשב"א הלכה כרב חסדא, אע"ג דקיימ"ל כרב הונא מרב חסדא, הכא בכתמים מקילין. וא"כ מה טעם הר"מ להחמיר בבשרה יותר מחלוקה.

ה"ה כתב טעמו מהא דאמרינן בגמ' (נז:): הרוואה כתם על בשרה ספק טמא ספק טהור טמא וכו', וסובר דכל פחות מכשיעור ספק הוא אם דם מאכולת אם לאו, וכבר אמרו ספק בבשרה טמא עכ"ל. וקשה טובא, חדא דהא אמרינן בגמ' התם, על בשרה ספק טמא ספק טהור טמא. על חלוקה, ספק טמא ספק טהור טהור. ה"ד אי מחגור ולמטה על חלוקה אמאי טהור וכו'. ואי מחגור ולמעלה, על בשרה אמאי טמא וכו'. אי בעית אימא מחגור ולמטה כגון שעברה בשוק של טבחים וכו'. ואב"א מחגור ולמעלה כגון דאזדקרה וכו'. ופרש"י ד"ה אזדקרה: זקפה עצמה לאחריה ע"כ. ואמאי צריכה הגמ' להעמיד אוקימתא רחוקה של אזדקרה תפשוט, הכא במאי עסקינן פחות מגריס על בשרה ספק טמא וכו' טמא, על חלוקה ספק טמא וכו' טהור. וכן הקשו בתה"ש (סק"ט) ושו"ת שב עקב (ס"י מ"ג) עיי"ש. ותו קשה הרי מדובר

להתירו ובזה א"ש הא דבעינן שיעור גריס אף על גב דבזמנינו לא אשכחן מאכולת כה"ג, מ"מ אין לך אלא מה שנאסר במנין הראשון שהי' מאכולת גדול כגריס הקלקי. מ"מ עכשיו בלא"ה הי' לנו לטהר כל הכתמים, רק שא"א להתיר מה שנאסר במנין הראשון ושיעור קטן לא נאסר מעולם, וא"ש הכל בעזה"י". עכ"ל.

ובשו"ת מעיל צדקה סימן כז כתב טעם אחר שקבעו חז"ל דין גריס הוי ליה "כשיעור" וממילא אף שאין תליה, בזהה השיעור מטמאים. וכן משמע מרוב הפוסקים כתבו בפשיטות דגם האידנא אין חוששין עד גריס ועוד.

לסיכום:

א. נחלקו בגמ' אי בעינן דווקא שיעור גריס, או בעינן שיעור גריס ועוד כדי לטמא. ופסקו הפוסקים דשמעינן בכתמים להקל.

ב. ושיעור גריס של זמנינו נחלקו האחרונים אלא הדעה הרווחת להקל עד שיעור עשרים מ"מ.

ג. ואע"ג דאין בזמנינו מאכולת אעפ"כ תולין במאכולת.

ב. האם יש הבדל בין בשרה לחלוקה.

[ח] האם יש הבדל בשיעור הכתם בין בשרה לחלוקה נחלקו הראשונים.

הרשב"א (תוה"א ב"ז ש"ד טו:) כתב אחד הכתם הנמצא על בשרה ואחד על חלוקה, אינו מטמא עד שיהיה כו' גריס ועוד ע"כ. וכן דעת הראב"ד (בהשגות א"ב פ"ט

ב. וטעמו כאמרינן לעיל אות ב'
ג. עיין תוס' יד: ד"ה וטחתו.

הרשב"א (תוה"ב ב"ז ש"ד יח) וז"ל: "כיוון דמגופה קא חזיא ובגופה לחוד אשתכח רגלים לדבר וחזקה מגופה אתא". עכ"ל.

ועל כן נראה דמה שסיים הר' שמחה ספק טמא וכו' נראה דטעם אחד הוא. ואינו חולק על ה"ה אלא אדרבא מאחר דכתם הנמצא על בשרה אמרינן דטמאה מספק דרגליים לדבר וחזקה מגופה אתא, א"כ נמצא דכול הגוף כבדוק אצל מאכולות, ולא קשה מידי מהגמ'. וכן משמע מלשונו במה שכתב "כבדוק" ולא "בדוק". וזה לא כב"י ותה"ש שלמדו דשני טעמים חלוקים הם. ואולי זה כוונת הפרדס רימונים במה דכתב דכול הגוף לא ודאי בדוק אצל מאכולות. ובזה מיושב גם הקושייה השנייה שהקשנו על ה"ה כנלע"ד. ועיין בחו"ד ס"ק ו'.

ובלח"ש (ס"ק י"ג ד"ה ובדעת הרמב"ם) כתב ליישב קושיית תה"ש והש"י. בהא דאמרינן בגמ' ספק טמא ספק טהור, ודאי לאו בשיעור גריס דווקא מיירי ומשום דתלינן במאכולות, דא"כ הול"ל על בשרה ספק מגופה ספק מאכולות טמא על חלוקה ספק מגופה ספק מאכולות טהור, ומדקאמר ספק טמא ספק טהור משמע דכללא קאמר, דכל ספק בחלוקה טהור ואפי' ביותר מגריס דליכא למיתלי במאכולות ולכן שפיר מקשה ומתרץ כגון שעברה בשש"ט, אבל מ"מ מדקאמר על בשרה ספק טמא ספק טהור טמא, משמע ודאי דכל ספיק' טמא והרי גם בפחות ספיקא הוי עכ"ל.

בשש"ט ובהא תלינן אפילו יותר מגריס, ומהיכי תיתי לומר שעל בשרה מחמירים אפילו בפחות מגריס, דלמא מדובר ביותר מגריס, ועל בשרה ספק מגופה ספק מעלמא מחמירנן טפי, ואה"נ בפחות מגריס על בשרה תולין במאכולות, וכמו שכתב הרשב"א.

ובהגהות מיימוני כתב בשם הרבינו שמחה דס"ל לרמב"ם דכל הגוף כבדוק אצל דם מאכולת 'ובבשרה אמרינן ספק טמא ספק טהור טמא. ולפום ריהטא נראה דשני טעמים הם דרישא כתב דכול הגוף כבדוק אצל מאכולות, וא"כ אין ספק אם הוא דם מאכולת, ולכן מטמאינן לה. ובסיפא כתב על בשרה ספק טמא ספק טהור טמא, והוא לכאורה טעם ה"ה דספק מאכולת הוא.

אומנם הב"י השמיט את הסיפא. וכתב שר' שמחה נתן טעם 'אחר לה"ה. וכן קשה על מה שכתב דהגוף בדוק אצל מאכולות, דבגמ' (יד.) משמע דאותו מקום בדוק אצל מאכולות ולא הגוף. וכן הקשה בחו"ד. אכן בפרדס רימונים (ס"ק טז') תירץ דמה דאמרינן בגמ' דמקום בדוק, הכוונה ודאי בדוק אך כל הגוף לא בדוק ודאי אצל מאכולות עיי"ש.

ונ"ל ליישב דס"ל לר' שמחה דטעמו של הר"מ, דאע"ג דיש מאכולות לא תלינן בהן, 'שבגוף אינן מצויות כל כך כמו על חלוקה, ובגופא הוי ספק מאכולות ספק ממנה, אמרינן דחזקה דממנה בא. וכמו שכתב

ד. כן הוא בהגהות מיימוני שם.

ה. בכ"מ לא כתב אחר אלא טעם לבד.

ו. וכן כתבו בתוס' ד"ה כשורה בסוף דבריהם וז"ל: "דבטיפין טיפין אינם מצטרפים היינו על הבגד והכא מיירי על בשרה דיש יותר לתלות בדם מאכולת על הבגד מעל בשרה". עכ"ל.

טבחים או מחגור ולמעלה, ולכך דווקא על בשרה טמא משא"כ על חלוקה וכדאיתא להדיא שם בש"ס. רק דמלשון הברייתא דקתני יתור לשון קאמר דאתא לאתויי טיפין טיפין. ועל זה שפיר משני דלמא לאתויי דעביד כרצועה. וכן מבואר בספר בעל הנפש להראב"ד, והמגיד משנה פ"ט מהא"ב שהגירסא שלפניהם היה להדיא מאי לאו לאתויי. וכן מוכרח כמ"ש, וכן משמעות הרא"ש [נדה פרק ח אות ב]. ובלא"ה לא קשה מידי דהא הרא"ש שהוא כדעת הרמב"ם (לדעת הש"ך) כתב ג"כ דהאי שינויא דיחויא בעלמא הוא דברצועה אין בו שום דבר חידוש ע"ש. וסיים דאין לזוז מפסק הב"ח כי בכתמים שומעים להקל. עכ"ל. ומעין זה הקשה נמי בדגול מרובה. ועיין עוד בפלתי (ס"ק ח) וס"ט (ס"ק יב).

והן אמת ששיטת הש"ך צ"ע וצודק תה"ש בדחייתו לראייתו מהש"ס, וכן נראה מכל הראשונים שפסקו ברייתא זו להלכה, ואף הראב"ד דלית ליה לישנא קמא דעברה בשש"ט מכ"מ לישנא בתרא אית ליה באיזדקרא. אומנם בעיקר הדין נראה דהש"ך אינו יחידאה ויש מקום להחמיר, דאע"ג דבתה"ש כתב דבכתמים שומעים להקל, הכא אינו מוכרח^ז, דלא מבעיא לב"י ולש"ך בדעת הרא"ש דס"ל כהר"מ^י, כמו שכתב הוא אפילו לחולקים דהרא"ש ס"ל כרשב"א ודעמיה, וא"כ הר"מ שיטה יחידאה. זה אינו דהנה דעת ר' שמחה הנ"ל כדעת הר"מ.

ועוד תירץ שם דהא דאמרינן דתלינן במאכולת אע"פ שלא הרגה יקולא גדולה היא, ורק בצירוף דאיכא נמי ספיקא שמא מעלמא הוא, כמו שכתב הכ"מ (פרק ט' הל' א-ב) דשמא עברה בשש"ט ולא אדעת', ולכן בגרים ופחות דאיכא נמי ספק מאכולת שפיר מטהרינן וזהו בנמצא על חלוקה, מה שא"כ בנמצא על בשרה דליכא ספק מעלמא כדאמרינן בסוג' דאי מעלמא על חלוקה מבעי לאשתכוחי, וכיון דליכא ספיקא מעלמא ספיקא דמאכולת גרידא לא מהני לטהר עכת"ד עיי"ש.

חברים לרמב"ם.

י' ועיין בש"ך (ס"ק י) שפסק כרמב"ם שכתב וז"ל: "והב"ח סוף סעיף יב' פסק כ"א דלקמן ס"ח. ולפע"ד אין להקל כלל, דבש"ס (דף נח) גבי לא דילמא עביד כרצועה משמע כהרמב"ם, דאל"כ תקשה מאי איריא התם על בשרו ספק טמא על חלוקו ספק טהור, הא על חלוקו נמי כתם ארוך מצטרף כדאיתא בברייתא (דף נט) ובטור ומחבר לעיל סי' ה'. וכן נראה דעת התוס' והרא"ש. וכן פסק בהגהות מיימוני בשם ר' שמחה. עכ"ל.

ובתה"ש הקשה עליו וז"ל: "ואין דבריו ברורים ומוכרחים כלל, הנה מ"ש שמשמעות הש"ס כהרמב"ם דאל"כ תקשה מאי איריא וכו', אלא לא ידעתי מאי קושיא הא עיקר ברייתא זו קאי בעברה בשוק של

ז. ובגמ' באמת לרשב"ג לא תולין בלא הרגה.

ח. וכן מצינו בהרבה מקומות שהחמירו חכמים בכתמים.

ט. ל אף שהב"י עצמו הסתפק בדעת הרא"ש, אומנם ברא"ש פרק ח' סי' ח' נראה דס"ל כרמב"ם עיי"ש.

י. ועל כן צריך להחמיר לכתחילה לפי כללי השו"ע דהרי ב' עמודי הוראה עיקרים, ואף שכתב ב"א מ"מ ידוע שיטת רוב הפוסקים שדעת מר"ן שמביא ב"א חוששין לכתחילה. עיין משנה ברורה שבת סי' שכ' סע' ז ס"ק ל אור לציון מבוא סי' יג' וכן במקבצאל וכן בחיד"א נראה כן.

וזבה וטומאתן אחת הן, ולגבי זיבה לא מצינו בה שיעור" וכו'. עכ"ל. ועיי"ש שהאריך בראיותיו.

וכן נראה שכן דעת התרומה סימן צב, וז"ל: "ואם מרגשת שיש לה מכה באותו מקום ואינה יודע' אם מוציאה דם אם יש כתם על בגדה תולה בה וכשר". עכ"ל. וכן נראה בסמ"ג הנ"ל, וכן דעת התשב"ץ (חלק ג סימן נח) וז"ל: "דין כתמים אינו אלא מדרבנן שאין האשה טמאה מן התורה עד שתרגיש בבשרה, ואם הוא בחלוקה אנו תולין אותו בפשפש עד שיהי' בו כגריס ועוד, שהוא שיעור ג' עדשות באורך וג' עדשות ברוחב כי זה הוא שיעור גריס כמוזכר בספרא ובמסכת נגעים (פ"ו מ"א) לענין נגעי', ואם הוא בבשרה במקום שיש לחוש שיצא מבית התורפ' אין לו שיעור, ואם נמצאו בבגדה ג"כ במקום שיש לחוש שיצא מבית התורפה חוששת לו אם יש בו כשיעור". עכ"ל.

ושוב ראיתי לס"ט שכתב בשם הגאון מהר"ב להוכיח שגם לתוס"י ס"ל כהר"מ מהא דכתב "פירוש במקום שאין דם המקור יכול ליפול שם". והא התם מיירי במאכולת. וא"כ אין דעת הרמב"ם יחידאה היא, ועל כן אפשר לומר שצודק הש"ך, ולכאורה ראוי להחמיר. וכן פסק בלחור"ש

לסיכום:

א. נחלקו הראשונים אי בעי שיעור גריס ועוד על בשרה, או דלמא חמור יותר בשרה

וגם במגדל עוז (פרק ט הלכה ו) כתב וז"ל: "ואני אומר דבר זה קבלה היתה בידו של ר"מ ז"ל מרבתי, וכן קבלנו אנחנו מרבתינו הצרפתים ז"ל, מפי רש"י ז"לי" ומפי רבותינו נ"ע, וכן פי' סוף שמעתי קמיתא דפרק הרוואה כתם (דף נ"ח) כי פסק הלכה כרבי חנינא בן אנטיגנוס שהיה אומר עד כמה היא תולה עד כגריס של פול, ופירש"י ז"ל שאילו נמצא בבשרה לא היתה תולה אלא אפילו כחרדל היתה טמאה עכ"ל. ויש לי כמה ראיות על זה חדא דלא אשכחן בכוליה תלמודא שיעור לדם הנדה, וקיי"ל התם ובכמה דוכתי דכולהו שיעורים הלכה למשה מסיני, ועוד שלא הוזכר זה השיעור אלא בכתם הנמצא על בגדיה בלבד שבו יכולה לתלות, אבל בבשרה שאינה יכולה לתלות טמאה ואפילו כחרדל. וכן כתבו רבותינו בעלי התוספות ז"ל גבי על חלוקה טהור דאי מגופה אבשרה איבעי ליה לאשתכחי, ועוד איתא התם ומעשה באשה אחת שבאת לפני רבי עקיבא אמרה לו ראיתי כתם אמר לה שמא מכה היתה כך וכו' עד וטיהרה רבי עקיבא, ראה תלמידיו [שהיו] מסתכלין זה בזה, אמר להם מה הדבר קשה בעיניכם לא אמרו חכמים הדבר להחמיר אלא להקל, שנאמר ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זובה בבשרה בבשרה ולא כתם. וה"נ איתא בירושלמי דפרק כל היד, וסמיק לה רבינא בגמרא וכתמים עצמן דרבנן ואילו בבשרה תניא התם על בשרה ספק טמא ספק טהור טמא, אלמא חמיר בשרה מכתמה. ועוד דמלשון רבי עקיבא למדנו כי דם נדה

יא. ולחור"ש כתב וז"ל: "ומדברי רש"י שבסוף פירקין שכתב אבל בכתם שעל חלוקה כגריס ועוד בעינן עכ"ל, נראה שאין הכרח בהתם בע"כ בחלוקה מיירי אבל נמצא כן בדף נט. ברש"י ד"ה נמצא עלי' מין אחד שכתב ואח"כ מצאה על חלוקה כתם וכו' עכ"ל. וגם בפרק כה"י יט: בד"ה הרגה מאכולת כתב וז"ל: אשה הרוואה כתם בבגדיה אם הרגה מאכולת תולה וכו' עכ"ל וזה מבואר כדעת הרמב"ם". עכ"ל

יב. ד"ה וטתור.

בי"א, מביאה להחמיר, נלע"ד היה שראוי להחמיר את דעת הש"ך.

ב. ובפרט היום שרוב הנשים לובשות לבנים, אם נמצא על הלבנים נטמא בכול שהוא. ורק אם ידוע בברור שלא לבשה איכא הספק.

וטמא בכול שהוא. אומנם רוב הפוסקים האחרונים נקטו בפשיטות כדעה הראשונה במר"ן השו"ע. אלא אחר כל הראיות שהבאנו, ושיש הרבה ראשונים דקיימי בשיטת הר"מ, וכן נמי דמה דס"ל להרבה אחרונים שמר"ן השו"ע מביא דעה שנייה



הרב יהונתן גפני

טעמי תקנת נטילת ידים לסעודה

לשמן זית, שאין הדרך לאוחזם בידים אלא בכלי.

ג. ועל הדבר העיקרי שעושים מחיטה שזהו לחם, ויצאו שאר מיני מזונות. [אבל לעולם על פת הבאה בכיסנין כאשר יקבע סעודתו בעי נטילה בברכה, שע"י קביעותו הפך להיות כלחם ונפסק בשו"ע קנח-א].

ישנו עוד טעם לנטילת ידים מלבד הטעם של סרך תרומה, דאיתא בגמרא בחולין [קו.] "נטילת ידים מפני סרך תרומה, ועוד משום מצוה לשמוע לדברי חכמים".

והתוס' שם [ד"ה מצוה] - מדייקים שמזה שכתוב בגמרא "ועוד", דישנו טעם נפרד לנטילה, והוא משום נקיות [לפי זה י"ל, דדוקא פה ציינו את הטעם שמצוה לשמוע לדברי חכמים, כי אינו סייג או גדר, אלא מצווה שרבנן קבעו].

וטעמם, כדריש ליה בברכות [נג:]: מקרא של "והתקדשתם והייתם קדושים", שמכאן למים ראשונים. [ועי' לרמב"ן עה"ת, בפס' הנ"ל, שמסביר שהקדושה והנקיות קשורים יחד].

ונמצא שגם לפי רבותיו של רש"י (שהבאנו לעיל), מלבד הטעם שחששו שהתרומה תיטמא, ישנו גם חשש לאכול בידים מלוכלכות, כדאיתא ביומא [ל]. שאדם שיצא להטיל מים בסעודה צריך ליטול ידיו (ונפסק בשו"ע קע-א). וכן כתב הביאור הלכה [קסד-ב], בדעתם.

[וגם לפי הטעם של נקיות מובן למה תיקנו

טעם תקנת נטילת ידים לפת

הגמרא בשבת [יג: יד.] מביאה את המשנה שסתם ידים פוסלין את תרומה. והגמרא שם מבארת מפני שידים עסקניות הם. וישנה מחלוקת בפירוש ידים עסקניות: רש"י - פירש שמא נגע במקום מטונף, ומביא בשם רבותיו שפירשו הטעם שמא נגע בטומאה. [ועיין שם בקושיות של רש"י על רבותיו].

ולפ"ד יוצא, שלפני שכהן או כל אדם שלא שמר על ידיו [דהיינו אפילו שלא יודע בירור שנגע במשהו], רוצה לגעת בתרומה צריך ליטול ידים [שמדין תורה אדם שהוא בחזקת טהור לא חיישינן שמגעו בפסיד את התרומה].

והטעם שתיקנו נטילת ידים לפת חולין - בגמרא בחולין [קו.] כתוב שתיקנו נטילת ידים מפני סרך תרומה. דהיינו שתיקנו לכל ישראל שיטלו ידים לפני חולין בשביל שהכהנים יזהרו ליטול ידים לפני שנוגעים בתרומה. ואף בזמן הזה שאף הכהנים לא יכולים לגעת בתרומה משום שכולנו טמאי מתים בכל זאת תקנה לא זזה ממקומה.

והסיבה שתיקנו נטילה דוקא בפת ולא בשאר אוכלים, מדברי רבינו יונה יוצא שהתקנה מתבססת על שלושה תנאים:

א. על מאכל שתרומתו מהתורה, דהיינו דגן, תירוש ויצהר. ויצאו כל שאר המאכלים.

ב. על מאכל שנאחז בידים דוקא - יצאו תירוש שהכוונה לייך, ויצהר שהכוונה

נטל, אין זה סתירה לכך שיש תקנה ליטול ידיו בשיעור זה.

ואכן, מוכח מהתוס' שם (כו.), שגם שיש תקנת נטילת ידים למי שאוכל על טהרת תרומה, מ"מ לא צריך ליטול ידו ומספיק לכרוך ידיו. שתוס' [שם] התקשו, מדוע בכביצה ר' צדוק נטל ידיו, ולמה לא מספיק לכרוך ידיו במפה, שהרי התירו לאוכלי תרומה, אף שבשיעור ביצה לכ"ע צריך נטילת ידים, ע"ש בדבריהם. ומוכח מדבריהם דכאשר אוכלין תרומה, או אפילו רק על טהרת תרומה, אין מחובבים לתקנה של ליטול ידיו לפת חולין.

ובשביל לתרץ את הקושיא של תוס' בסוכה, התוס' [ביומא עט:] כתבו, שמי שאוכל על טהרת תרומה עד כביצה מצי ליכרוך ידיו, אבל מכביצה חששו שיגע כיוון שלא היה תרומה ממש אלא רק על טהרת תרומה.

ג. הגר"א - שיטתו שלעולם אוכלין מקבלין טומאה רק בכביצה אף מן התורה, ומ"מ כשתיקנו נטילת ידים קשרו תקנה זו לסעודה, ומכיוון שאנו מברכים ברכת המזון בכזית ע"פ דעת רבי מאיר, ע"כ צריך ליטול ולברך על נט"י אף בכזית, ור' צדוק שנטל רק בכביצה זה משום שסבר שבעי כביצה לברכת המזון כדעת ר' יהודה.

ומוכיח הגר"א שכתיקנו נטילת ידים לחולין לא תיקנו זאת במקביל לכללי טומאה, שהרי ר"ע כשהיה בבית האסורים נמנע מלאכול פת, מחמת שלא היו לו די מים לנטילה, ואם הולכים לפי כללי הטומאה, היה לו לפורר הפת לחתיכות של פחות מכזית שלא מקבל טומאה - ולאכול, ומדלא עשה כן, מוכח שגם בכה"ג חייב

רק בפת, כמ"ש בשער הציון שם - שתיקנו זאת רק בעיקר האכילה המצויה דהיינו בפת. [ועיין במ"ב בתחילת הלכות נט"י שפסק כל זה.

ולאחר שייסדנו את עיקר המקור לתקנת נטילת ידים, נבוא לבאר באיזה שיעור פת צריך ליטול ידים, ומאיזה שיעור אפשר גם לברך:

שבמשנה בסוכה [כו:] ובגמ' שם, איתא שר' צדוק, בשיעור כביצה פת נטל ידיו, ובפחות מזה - רק כרך ידיו במפה.

וישנן ג' שיטות בביאור הגמרא למעשה לגבי נטילת ידים:

א. רש"י [ע"פ הסבר הפמ"ג] - דעתו שלעולם רק בכביצה פת בעי נטילה, ומשום דס"ל שרק בשיעור כביצה שייך לקבל טומאה מהתורה [ועיין בפמ"ג שישנה מחלוקת ראשונים בכך], ולכן, כשתיקנו נטילת ידים לחולין תיקנו רק מעל כביצה. ומה שר' צדוק כרך ידיו במפה בפחות מכביצה, פרש"י דהוא משום נקיות. והפמ"ג פ"י דהוא משום שהיה איסטיניס, והיינו שלא מדינא.

ב. המגן אברהם [סק"ג, ע"פ האשל אברהם ומחצית השקל] - הסביר שמכיוון שיש שיטות שלמרות שאוכלין לא מטמאין אחרים פחות מכביצה, מ"מ הם מקבלין טומאה מהתורה אף בפחות, לכן בעי נטילת ידים אף בכלשהוא. ומה שר' צדוק רק כרך ידיו במפה בפחות מכביצה, ולא נטל ידיו, זה מחמת שאכל חולין על טהרת תרומה, וכדאיתא בחולין שהתירו לאוכלי תרומה לכרוך במפה ולא חיישנין שיגעו, משום שהכהנים זריזים הם, וא"כ מה שר' צדוק כרך ידיו במפה ולא

טיבולו במשקה

רואים בגמ' בפסחים [קטו.] - שדבר פשוט הוא שצריך לטול בליל הסדר פעמיים, ומביאה הגמרא שרבי אלעזר אמר בשם רב אושעיא שהטעם של נטילה ראשונה בפסח הוא משום שכל שטיבולו במשקה צריך נט"י. ולכן ס"ל לגמרא בה"א שצריך לשקע את החסה בחרוסת, שאז יחשב טיבולו במשקה שדווקא אז הצריכו נטילת ידים. ודוחה הגמ', שלעולם לא צריך לשקע, אלא שתיקנו נטילה מחמת החשש שמא יגע בחלק עם המשקה.

טעם תקנת נטילת ידים לטיבולו במשקה

פרש"י [ע"פ מה שתוס' הביאו בשמו], דאיתא במשנה [פרה ח, ז] שכל דבר שמתמא את התרומה מטמא משקים להיות תחילה, פירוש - שכמו שסתם ידים מטמאים את התרומה, כך הם מטמאים גם את המשקין להיות ראשונים ולכן גזרו לפני כל נגיעה במשקים שיטול ידיו קודם.

והסביר החזו"א [בסימן כו, סעיף יד], דאף שאין תרומת פירות מהתורה, ולכן לא גזרו נט"י על פירות. וכן, לא גזרו על המשקין עצמם, משום שאין דרך ליגע בהם ישירות [כדלעיל ברבינו יונה]. מ"מ, בטיבולו במשקה תיקנו נטילה מב' סיבות:

א. כיוון שמשקין עשויין לקבל טומאה יותר ונעשים ראשון גזרו בהם יותר.

ב. שכאן הרי נוגע במשקים.

והתוס' [ד"ה כל] - חולקים על פרש"י, מטעם שיש הלכה בפת שאוכל מחמת מאכיל בעי נטילה אף שאינו נוגע בעצמו בפת, ואם טיבולו במשקה דומה לפת,

ליטול, ותקנת נטילת ידים אינה צמודה לגמרי לכללי טומאה.

ולמעשה, ישנן ג' שיטות להלכה:

א. שיטת הרוקח - שאותה פסק השו"ע [קנח-ב, ג], שלעולם אוכלין מקבלין טומאה מהתורה רק מכביצה, ולכן רק אז יטול בברכה, אבל מסתפק הרוקח שמא משום לא פלוג תיקנו אף בכזית [כביאור הגר"א], ולכן יטול בלי ברכה בפחות מכביצה, אבל בפחות מכזית לא שייך לתקן ולכן אף נטילה לא בעי.

ב. שיטת המ"א - חשש לשיטות שאף בכלשהוא מקבל טומאה מהתורה, ולכן לעולם בעי נטילה, אף בכלשהו, אבל לברך על נט"י רק מכביצה.

ג. שיטת הגר"א - שאוכלין מקבלין טומאה רק מכביצה, ומ"מ תיקנו נטילה כאשר מברך ברכת המזון ולכן כבר מכזית יטול ויברך.

והמ"ב, למעשה החמיר כשיטת המ"א שאף על פחות מכזית יטול ידיו בלי ברכה.

[ומובא באגרות משה, וגם בשם הרב אלישיב, וגם שכך נהג החזו"א בעצמו - שמי שאוכל רק כזית יכול לברך על נט"י ולסמוך על דעת הגר"א].

ולפי שיטת הרוקח שמברכים רק על כביצה, וכפסק השו"ע, כתבו בתהלה לדוד [ס"ק א] ובכף החיים [ס"ק ט] שיש לאכול כל הכביצה בכדי אכילת פרס. והרב אלישיב [מובא בכזית השלם], מיקל שאפשר לדבר ולאכול בתוך כדי אכילת פרס, והשבט הלוי מיקל שיכול לאכול כל כזית בכדי אכילת פרס ואף בשיעור הגדול.

כותב המ"ב שמכיוון שהרבה אחרונים מחמירים בזה אין להקל בזה לכתחלה.

וישנם כמה הלכות בטיבולו במשקה:

א. כמו שראינו מהגמרא שאף כשלא נוגע במשקה שעל המאכל, תיקנו נטילה משום שמא יגע, וכך נפסק בשו"ע [קנח-ד]. וכותב המ"ב [שם ס"ק כו] שאפילו אם יאכל ע"י מזלג דבר שטיבולו במשקה בעי נטילה [כמו שמצינו גבי פת בשו"ע (קסג-ב)].

ב. ראינו בגמרא "שכל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים". וראיתי שמדייקים מכך שלא כתוב - "שכל דבר שטבול במשקה צריך נטילת ידים", משמע שצריך להיות דרכו בטיבול, ולכן כתוב "כל שטיבול...", וכך נוקט המ"ב [קנח-ה-כו] - שדבר שאין דרכו ליגע במשקה - אף אם יגע לא צריך ליטול שכבר לא תיקנו. ודבר שדרכו ליגע במשקה - תיקנו אף אם כעת לא נוגע משום שמא יגע. [ורואים שאפילו אותו דבר יכול להיות חלוק: שקלח של ירק לבדו - נאכל ביד וצריך נטילה אף שכעת יאכל עם מזלג. ואם אותו קלח נאכל כחלק מסלט שאין דרכו לאוכלו ביד - לא צריך נטילה אף שכעת נוגע בו. ונ"מ במלפפון חמוץ וביסקוויט בקפה וכיו"ב].

ג. כאמור לעיל, יש מחלוקת לגבי פחות מכזית פת אם צריך נטילה, וא"כ לכאורה יש לצרף זאת להקל בטיבולו במשקה. אמנם החזו"א [בסימן כו-טו] כותב שהרי הטעם שפחות מכזית לא צריך נטילה זה משום ששמא לא מקבל טומאה מהתורה כדלעיל, אבל גבי טיבולו במשקה שלכ"ע מקבל טומאה מהתורה בכלשהוא [עיי' תוס' חולין פז: ד"ה כל] ממילא אין להקל, וכך פסק גם המ"ב [קנח-ד-כ] במהדורה האחרונה שלו.

אז מה הה"א של הגמרא פה שנפטור אותו מנטילה כי לא נגע?

ולכן סוברים תוס' שהצריכו נטילה לטיבולו במשקה - שלא יטמא את המשקין להיות ראשונים, ואז המאכל יטמא, ונמצא אוכל דבר טמא ויפסול גופו, בלי קשר לטמאות תרומה. והיינו, שזו ההנהגה לכל ישראל לנהוג בקדושה ולא להיטמאות, ע"י שיאכלו עם ידים שניות דבר שטיבולו במשקה. [החזו"א (שם) מדמה זאת למחלוקת ב"ש וב"ה בברכות, גבי להניח מפה על הכסת, וכותב שלפי תוס' מי שאכל בלי נטילה לא עבר עבירה אבל לא נהג כחבר]. וממילא כותבים שהיום שאין אנו נזהרין מלטמאות עצמנו, לא שייך אלינו נטילה זאת. [ומה שנוטלים ידים בליל הסדר לפי תוס' זה לא מדין טיבולו במשקה, אלא - כתב החק יעקב דהוא משום היכר לתינוקות. והנצי"ב כתב שהוא זכר למקדש שאכלו קדשים].

הגר"א [ס"ק י] התקשה, שלפי תוס' מה באו האמוראים לחדש שצריך ליטול ידים בליל הסדר מחמת שטיבולו במשקה, הרי זו משנה מפורשת במסכת פרה שצריך ליטול לטיבולו במשקה.

ולכן לומד הגר"א - שלעולם הטעם כתוס', משום שלא יטמא את עצמו, אלא שתיקנו כך אף שכולנו טמאים, ותקנה לא זוהי ממקומה. וכך מסביר את הגמרא - שהאמוראים חידשו שאף בזמנם שלא היה אפר פרה, בכל זאת בעי נטילה משום שטיבולו במשקה.

ולמעשה מחמת המחלוקת השו"ע [קנח-ד] פוסק שיטול, רק שלא יברך מחמת הספק. ואף המ"ב [שם ס"ק כ], למרות שמביא מהמ"א שיש מנהג העולם שלא ליטול, ולסמוך על שיטת התוס' הנ"ל, מ"מ

המחלוקת צריך ליטול בלי ברכה. [ישנו ביאור של המ"א למה לא אומרים ממה נפשך שיברך, ע"ש בדבריו].

והדבר מצוי בליל הסדר, דאז בדרך כלל במהלך ההגדה אינו שומר על ידיו, ולכן ידיו בגדר סתם ידים שעליהם תיקנו נט"י, וכאשר יודע ששמר ידיו אינו יכול לברך על הנטילה לסעודה, אלא אם יטמא את ידיו, כגון שיגע במקומות המכוסים וכיו"ב, וכך יתחייב שוב בנט"י.

ז. כאשר נטל ידיו לסעודה, וכעת רוצה לאכול דבר שטיבולו במשקה - לכ"ע לא צריך ליטול שוב: שלפי רש"י - זו אותה תקנה ולכן לא צריך ליטול שנית. ולפי תוס' - כיוון שאין כיום תקנה ליטול כדלעיל ממילא לא צריך בכלל.

ד. כתוב בתורה [ויקרא-יא-לד] - "מכל האוכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא...". וכתוב בתורת כהנים - אין לי אלא מים, מניין הטל והשמן והדבש והחלב וכו'. מכאן למדנו דדוקא ז' משקים מצריכים נטילה, וכדאיתא בט"ז בשם הרמב"ם שאז מוכשר לקבל טומאה. וזה לאפוקי למשל שמן קנולה המצוי בזמננו, כגון שטיגנו בו תפוחי אדמה וכיו"ב - אינו טעון נטילה.

ה. דווקא שהמשקה טופח על מנת להטפוח, בעינן נטילה.

ו. אם נטל ידיו לטיבולו במשקה, ולאחר מכן רוצה ליטול ידיו בשביל פת: לפי רש"י - כיוון שזה אותה תקנה, אין צריך ליטול שנית. ולפי תוס' - מכיוון שזו תקנה אחרת, צריך ליטול. ולמעשה מחמת



הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

נציג משמורת סת"ם בדרום, ומוחבר קונטרס 'מאיר עיניים'

תפילין מהודרות - האמנם?

הקדמה

בין המצוות - ה"חוקים" - שאחב"י אוהבי ד' משתדלים לקיים בהידור המירבי היא מצוות התפילין. למרות 40 שנות עיסוקי במקצוע הסת"ם, זה תמיד מרגש מחדש לראות איך יהודים - רבים מהם קשי-יום שאין פרנסתם מצויה להם ברווח - באים לרכוש להם ולבניהם תפילין מהודרות ככל האפשר.

כשבאים לקנות רכב - להבדיל - הקונה הוא בד"כ נהג המבין בנהיגה (מי יותר ומי פחות) ויודע מה הוא רוצה מהרכב שהוא מתכוון להשתמש בו מדי יום. בתפילין לעומת זאת - כמו בעוד מצוות מעשיות רבות שאנו מקיימים - רובנו איננו בקיאים בפרטי הפרטים של ההלכות המרובות ועל כן אנו נאלצים לסמוך על אחרים. לדוגמא, אם נרצה ציצית חדשה, נקנה את הבגד בגודל הרצוי (שיעור הגר"ח נאה או חזו"א), זאת אחרי בדיקת רכיבי הבד (צמר או כותנה, לא סינטטי), נקנה פתילים עבודת יד ("דק" או "עבה" כרצוננו) ונקשור בעצמנו את הפתילים לבגד לשמה. מי שאיננו בקי בקשירה, ישלם למישהו שיקשור לו. מי שאין לו מי שיקשור לו, יחפש ציצית מוכנה עם פתילים עבו"י שנקשרו בהשגחת הכשר שאנו סומכים עליו. עד כאן הכל נשמע טוב.

אבל מה יעשה מי שלא יודע מה לחפש. הוא רואה ציצית מוכנה עם מדבקה "ציציות מוכנה מהודרות" בהשגחת רב לא מוכר עם שם משפחה של אחד מגדולי הפוסקים זצ"ל, והמוכר (שלא מבין כלום, רק רוצה למכור) מספר לו שיש "ציצית מהודרת בהכשר הרב --- " וזה ממש משכנע לקנות וזהו. לך תסביר לו ש"עבודת מוכנה" ו"מהודר" זה תרתי דסתרי... ושוזה לא "הרב" ---, שהוא מכיר (שכבר נפטר מזמן בעוה"ר...).^א או למשל, ברכישת ד' מינים: לולב, יחסית קל לבדוק (מי שמבין בזה), ערבות ג"כ קל (אם יודעים להבדיל בין ערבה לצפצפה וכד'). בהדסים יש יותר עבודה. צריכים ללמוד מה נקרא "משולש" (ממש, או לפי קולת החזו"א) ואיזה אורך צריך להיות משולש וכו' וכו', וזו טירחה לא קטנה לברור ג' הדסים מהודרים מתוך דלי מלא הדסים! ואפילו היום, שההדסים מגיעים כבר ממדינות וארזים "בהכשר" רבנים ידועי שם (מי יותר ומי פחות) והתמימים חושבים שניתן לסמוך על התוית "מהודר" / "מהודר א'" / "מהודר ב'" (כאילו היה זה הרב אלישיב שסיווג אותם...) כאשר למעשה, בד"כ צריך לקנות 2-3 חבילות של "מהודר ב'" כדי לקבל שלושה הדסים מהודרים. ואז מגיעים לאתרוגים. כמי שסחר באתרוגים

א. וכבר למד את הפטנט הזה סוחר סת"ם מפוקפק שמפיץ רצועות וכו' "בהכשר הרב קליין" כאשר הקונה התמים חושב שמדובר בהגרמ"ש קליין שליט"א ובאמת אם טורחים להסתכל מקרוב, מגלים שזה רב קליין אחר, חדש!

לתפילין שלושה חלקים: הפרשיות, הבתים והרצועות. ונפרטם אחת לאחת בס"ד:

א. הפרשיות. בתוה"ק ישנם ארבעה פסוקים על מצוות תפילין, שתיים בסוף פרשת בא "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך" "והיה לאות על ידכה ולטוטפת בין עיניך". פסוק שלישי כתוב בפ' ואתחנן (בפ' ראשונה של קרי"ש) "וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפת בין עיניך" ופסוק רביעי בפ' עקב (בפ' שניה של קרי"ש) "וקשרתם אתם לאות על ידכם והיו לטוטפת בין עיניכם". כל אחת מאלו הפסוקים נמצא בפרשה נפרדת ומעתיקים את כל הד' פרשיות הללו ואלו הן ד' פרשיות התפילין "קדש" "והיה כי יבאך" "שמע" "והי' אם שמע". וד' פרשיות התפילין הן ה"קדושה" של התפילין.

ומי צריך לכתוב את הפרשיות? קודם כל צריך לחפש סופר יר"ש מוסמך עם תעודה מגוף הלכתי מוסמך (כגון "משמרת סת"ם"). שנית, ראוי שהסופר יהא נשוי. ראוי מאד שיהא בעל זקן, לא מגולח. ראוי מאד שלא יהיה בעל בלורית¹. ובימינו חייבים

בעבר ולמד איך מנקים אותם מכנימות ושאר לכלוכים, אוכל להעיד כמה זה קל להעלים כל מיני נקודות כהות חשודות מקליפת הפרי כדי שהאתרוג יקבל מראה מושלם בנקיותו! ומה לגבי חשש "מורכב"? תלוי. אם הכל פתוח, לא ארוז, אז זה תלוי אם אני סומך על המוכר אודות מקור האתרוגים. ואם הם ארוזים, אז אני אמור לסמוך על המכתב של ר' ניסים זצ"ל המודפס על הקופסא (שסמך על המגדל). שורה תחתונה, הכל בנוי על "נאמנות" (בהברה אשכנזית זה נשמע יותר טוב "נאמונוס" במלעיל), וכמו שנת השמיטה הבעל"ט שצריכים פיקוח מדוקדק שהירקות שמגיעים לחנויותינו לא "הסתננו" לשם מיבול "היתר מכירה" רח"ל².

ולאחר הקדמה זו, אעבור חזרה לנושא התפילין (בפרט והסת"ם בכלל) כמומחה אשר הוסמכתי ע"י מרנן גדולי הפוסקים: הרב ואזנר, ה"מנחת יצחק", הרב נסים, הרב שיינברג, הרב פישר והרב עובדיה זכר צדיקים לברכה ויבדלח"ט הגרמ"ש קליין והגרי"מ שטרן שליט"א (כך שבסת"ם ניתן לסמוך עלי).

ב. ומעשה שהיה כך היה בשמיטה הקודמת - תשע"ה - שאחד מבני נ"י עבד כמשגיח מטעם הכשר מסוים בבית אריזה של תפוחי אדמה שהיה שם גם יכול נכרי / חו"ל וגם היתר מכירה ותפקידו היה לפקח שמשאיות שמגיעות לקבל תפוז"א מטעם ההכשר שלו, יקבלו יכול נכרי / חו"ל ולא היתר מכירה ועל כל אריזה הוא צריך לשים פלומבה שלו. יום אחד קיבל טלפון מהכשר מהדרין אחר שביקש שהיות והמשגיח שלהם לא יכול להגיע ומשאית מטעמם צריך להעמיס תפוז"א, אם הוא יכול להשגיח שישמרו להם מהתפוז"א הכשרים ולא מהשניים. הוא ענה להם שההסכם שלו עם המנהל שלו הוא שכל מה שהוא משגיח / מפקח חייב להיות מסומן בפלומבה שלהם והוא מוכן לעזור להם בתנאי שיצמיד פלומבה שלו על המשלוח שלהם. הם בשום אופן לא הסכימו לכך והפצירו בו לפקח בלי לשים פלומבה. הוא לא הסכים לעבור על התנאי של משלוחי משלמי משכורתו וקיים "והתעלמת מהם - פעמים שאתה מתעלם", וכך העמיסו להם למשאית מהיתר מכירה באין מפריע... [לא באתי בזאת לעשות לאנשים "נערווים" (OCD בלע"ז), רק להראות עד כמה כולנו נאלצים לסמוך על אחרים מבלי יכולת להיכנס לעובי הקורה בכל נושא הלכתי שאנו באים לקיים. שמעתי ווארט חמוד. למה אין באשרי את האות נ'? כי נ' זה נערווים ונערווים זה לא יהדות!].

ג. דרך אגב אלו שלושת התנאים שהעמיד מרן הרב ואזנר זצ"ל לחפצים להיבחן אצלו לסופר לפני שבאו "משמרת סת"ם" לארץ והסמיכו סופרים. (כשהתקשרתי לבי"ד של הרב ואזנר זצ"ל בתשמ"ד ע"מ לקבוע מועד לבחינה, שאל אותי המזכיר שלוש שאלות: אם אני נשוי, מתגלה, מגדל בלורית, כתנאי להתקבל לבחינה

לבדוק איזה פלאפון יש לו, כמו שהרב ואזנר היה דורש מעדי הקידושין להראות לו את הסלולרים שלהם, ומי שהיה לו אייפון, פסלו הרב מלהיות עד, כך ועוד יותר מכך יש לנו לברר היטב אם הסופר שלנו מחזיק פל' לא כשר (היום זה קצת בעיה כי הרבה סמארטפונים שמים במכשיר שני סימים - הכשר והטרף - ו"לצרכי פרנסה" משתמשים במספר הכשר... וכאותו צדיק'ל שנראה ביום ג' דפ' בשלח קורא את פ' המן מהאייפון בטענה שסוף סוף מצא תירוץ להשתמש באייפון "לצרכי פרנסה"...) כמו"כ חשוב לבדוק את מקור הקלף שיהיה בהכשר טוב ומוכר (לאו דוקא עבודת יד).

חשוב מאד לבדוק שהסופר כותב בחדר שקט ובריכוז מירבי (כמובא בקסת הסופר סי' ד' סוף סעיף א' בלשכ"ה: עוד כתבו כי טוב הוא שיהי' להסופר חדר מיוחד לכתיבה כדי שלא יבלבלו אותו בשעת כתיבה) בלי לשמוע מוסיקה / שירים / דרשות / קו "קול הסופר" וכיוצ"ב ובלי לנהל שיחות עם אחרים בזמן הכתיבה.¹ כי

כאשר מאזינים למשהו מעניין או מוסיקה יפה, אפשר בקלות "להיסחף" אחר הנשמע ולכתוב בצורה "אוטומטית". ולכתוב שם ד' בלי לקדש בפיו "לשם קדושת ד'" רח"ל. למשל, נניח שהיה חוק שנהג צריך לומר בפיו לפני פניה ימינה או שמאלה "לשם פניה ימינה" "לשם פניה שמאלה" (מלבד הדלקת ה"וינקר"), ובלי זה זו עבירה על החוק (על אף שהנהג ביצע פניה יפה ובטוחה) יתכן שהנהגים היו מקפידים על זה. אבל נהג מצוי שנהג תוך שמיעת רדיו - כשהיד עסוקה כל הזמן בלהעביר בין "קול - חי מיוזיק" ל"קול פליי", לחדשות "קול ברמה" ולשיחה נכנסת בדיבורית, קשה להאמין שהיה נשאר לו ראש "לקדש את הפניות" בפיו דוקא כנדרש בחוק שהמצאתי.

ולבסוף ניתן לברר באיזה סוג קולמוס ודיו הסופר משתמש. רצוי לכתחילה שלא יכתוב בברזל / "נירוסטה" - שזה היינו הך (ודלא כחילוק המגווח של המתיר) - ושלא ישתמש ב"דיו לנצח" שנפסל ע"י גדו"י ושאר דיו גרפי שמכניסים ברפידוגרף

אצל הרב). משמרת סת"ם כבר לא הקפידו על תנאים אלו. (אני זוכר עוד שבהתחלה, שמשמ"ס התחילו לבחון, היו מגיעים מזרזניקים כדי להיבחן והיו מחליפים לכיפה שחורה לפני שנכנסו למכון משמ"ס שמא לא יקבלו תעודה... ממש בבחי' "על ראש ה - בוער הכובע...")
ד. וכבר שמענו על ההוא שנכנס לחנות גאדג'טים ושאל את המוכר אם יש לו "אוזניות בלוטוס של סופרים"...
ה. עי' שו"ע סי' ל"ב סי"ט שחייב הסופר "לקדש את האזכרות" כל' לומר בפיו לפני כתיבת כל שם קודש "הריני כותב לשם קדושת השם" ואם לא קידש - פסול! [וכבר נתגלה באזורנו, לפני יותר מ-20 שנה, סופר יר"ש עם כתיבה יפה ומהודרת בלי תעודה ש-8 שנים כתב ומכר תו"מ לחנות ידועה במא"ש ולאברכים מהאזור במחיר ממש טוב ורק אני לא קניתי ממנו כי לא היה לו תעודה, ש"גילה" לתדהמתו בעת שמעו שיעור בהלכות סת"ם, שצריכים לקדש כל אוכרה לפני כתיבתה, ואם לא קידש - פסול, ורק אז הבין מדוע כ"כ הפצתו בו להוציא תעודת הסמכה ועד אז לא אסכים לסייע לו או להמליץ עליו. אבל בא ודמעתו על לחיו לבקש תיקון על שמונה שנים שהכשיל את הרבים בתו"מ פסולים. פניתי לשניים מגדולי הפוסקים - למרן הרב עובדיה שאת שיעורו הוא שמע, והרב ואזנר זכר צדיקים לברכה - ושניהם ענו כאחד, שאוסרים עליו לאחוז בקולמוס עד שילמד כל ההלכות היטב, יבין ויוציא תעודה. והרב ואזנר הוסיף - כשהוא ממש רועד מהעובדה שמישהו כותב שם ד' בלי לקדש - שעליו להפציר בסופרים אחרים שכותבים ללא תעודה ולהודיעם המכשול הגדול שיצא מתחת ידו, ולזרזם להיבחן אף הם ולקבל הסמכה. משום כבודו לא אפרט אבל פגעה בו מידת הדין רח"ל].

ולברר היטב האם הסופר שבחרנו הוא גם זה שמתייג או שנותן למישהו אחר, ואם כן, לברר מי הוא ובמה מתייג. עד כאן מעט על נושא הפרשיות "על קצה המזלג" שנבין כמה זה מורכב וחשוב.

ב. הבתים. הם נחשבים "תשמישי קדושה". ברוך ד' אפשר דרא וכל התפילין היום הם מעור בהמה גסה (לעומת דורות עברו שהשתמשו בעור בהמה דקה) (בעיקר מסיבה טכנית שלא היה מכשור כבד שיכל לעבד ולכופף עור עבה של בהמה גסה). (גם היום עדיין מייצרים "דקות" עבור אלו שלא כ"כ חשוב להם הכשרות...) בעשרות השנים האחרונות נפתחו מפעלים ובתי מלאכה רבים המייצרים בתים גסות "עבודת-יד" ו"עבודת-מכונה", כאשר ההבדל המהותי ביניהם הוא שבתים עבודת-יד עשויים בעזרת מכשור המונע ע"י כח גברא (ללא סיוע חשמלי) כגון ידיות ופדלים. ובתים עבודת-מכונה עשויים במכשור המונע בחשמל. למעשה הסכמת הפוסקים היא שבתים שנוצרו בסיוע מכשור חשמלי מהודרים לכתחילה (כמעט) כמו עבודת יד. הסיבה לכך היא שהידיים מסייעות לכל הפעולות בכל השלבים (שלא כבחוטי ציצית ומצות מכונה, ורצועות עבודת מכונה, ששם הייצור הוא אוטומטי וללא שיתוף כח גברא, ולכן יש בהם חסרון ב"לשמה" ונחשבים "בדיעבד") אין מכונה (עדיין...) שמכניסים פרה מצד אחד, לוחצים על כפתור ואומרים "לשם קדושת תפילין" ויוצאים בתים מהצד

השני... אמנם יש הידור מיוחד בעבודת-יד לגמרי וראוי למי שהיכולת בידו ליקח עבודת-יד.¹ ומכיון שרבו ה"בתים מאכערס" (- יצרני בתים), נחלקם לשני קבוצות: "מפעלים" ו"פרטיים". בדר"כ מפעלים מייצרים את כל סוגי הבתים: גדלים שונים, שיטות שונות של האות ש' שעל הבית ש"ר, רמות שונות של הידור החל מ"עבודת-מכונה רוב פרודות" ל"עבודת-יד פרודות לגמרי מכוונות" (- כל' שרואים את הגיד שעובר בין הבתים ש"ר), ויש עוד "הידורים" (עם מרכאות ובל"י) שלא ממש חשובים אז לא אצייןם (שלא יחשבו המדקדקים שחסר להם הידורים אלו וילכו לקנות בתים חדשים סתם...). לעומת זאת, ישנם יצרנים פרטיים בעלי מוניטין שעושים רק "עבודת יד" ובזכות שמם הטוב ההולך לפנייהם דורשים הרבה יותר אפילו שאין להם משגיח צמוד / הכשר הבדוק את תוצרתם (שוב אני פוגשים את המושג "נאמונס"). ויש יצרנים פרטיים, שלמרות מומחיותם, מעדיפים שיהיה להם הכשר מוכר שבדוק בית בית (ולענ"ד זה עדיף).

נקודה חשובה שיש להדגיש כאשר בוחרים לרכוש בתים ממפעל עם הכשר (ולא מ"בתים מאכער" פרטי). ההכשר הוא רק על כשרות הבתים, לא על דרגת ההידור! התווית השונות עליהן כתוב את רשימת ההידורים, המוצמדות לכל זוג בתים, כל' "דרגות ההידור", נקבעות ע"י היצרן בלבד. הרב המכשיר רק מאשר שהבתים כשרות (כאשר

1. לפעמים מדובר באיזה נער משובח/אברך דלפון - שלא למד הל' סת"ם - שמועסק אצל סוחר בזול, ושעלול בטעות קטנה לפסול את כל הסתור"מ (ע"י עשיית "חק תוכות", שינוי צורת אות ע"י התיג וכו').

2. עד לפני כמה שנים החזקתי גם עבודת-מכונה עבור אלו שהסתפקו במהודר ולא הרגישו צורך להתאמץ ולהוציא כסף מיותר להידור שאינו נחוץ, אולם מו"ר הגרמ"ש קליין הציע לי לתת לבני תורה רק עבודת-יד מאחר והציבור נהיה מדקדק יותר.

המשגיח בודק בד"כ רק את השל - ראש, ובעיקר אם יש נקבים בין הבתים, שכן יש נקבים שפוסלים ואכמ"ל) הגם שלא נבדקו מכל ההיבטים (ריבוע, חורים וסדקים בשאר חלקי הבתים ואופן תיקונם, וצביעתם) וזאת - שוב - מפני שסומכים על נאמנותו של היצרן. אני מעיד שהייתי פעם אצל צובע בתים מומחה שצובע ליצרנים שונים, וראיתי מגש מלא בתים של - ראש שרבים מהן - אם לא רובן - היו פסולות ממש עקב סדקים גדולים בתיתורות שטרם תוקנו, ובתחתית כל הבתים היו מדבקות של הרה"ג המכשיר שליט"א עליהן כתוב "כשר למהדרין"! וכאשר הבעתי את תמיהתי לפני הצובע היאך נותן המשגיח הכשר לבתים הפסולים, ענה שהוא רק בודק נקבים בין הבתים, וסומך על היצרן שיתקן את הסדקים והפגיונות כדבעי לפני הצביעה. הבתים מאכער מוסר את הבתים לצובע שאמור - כמובן - לתקן את כל מה שצריך לפני שהוא צובע. זה נקרא "סמוך על סמוך", המשגיח סומך על היצרן שסומך על הצובע. (אינני בא - חלילה - להטיל דופי על השיטה, אלא להראות איך שבכל דבר כמעט אנו סומכים על "נאמנות", כמו שסומכים על "חזקה").^ח לאחר הביקור אצל אותו צובע מומחה (שבודאי מתקן את הבתים כהלכה לפני צביעתן), החלטתי בל"נ להזמין בתים רק אחרי בדיקת הפנים של המשגיח ולפני הצביעה, כדי לוודא שאכן

הבתים שלי הן מושלמות בתכלית וללא צורך בשיפוצים ושאר "קוסמטיקות". כמו"כ אני בודק בעצמי שהבתים פרודות לגמרי בלי שום דבק בין הבתים. ולאחר כל בדיקותי, אני מסמן את הבתים שבחרתי (בחתומת שמי בתחתית הבית, מקום שלא צובעים וכיוצ"ב) וכאשר הן מגיעות אלי צבועות אני רואה את הסימן שלי ויודע שבית זה נבדק על ידי. וזהו הידור ענק!!! הבעיה היא שקשה להשיג בתים כאלו שנבדקו "בלבן" (כל' לפני הצביעה) כי לרוב, היצרנים אינם מעוניינים ב"נודניקים" שיעכבו להם את הייצור ע"י חיפוש בתים מושלמים שאינם זקוקים ל"טיפול" לפני הצביעה. אין זה אומר שבתים שעוברים תיקונים כאלו (שזה בד"כ רוב הבתים...) אינן מהודרות או לכה"פ כשרות לכתחילה.^ט וכאשר באים למפעל לבחור בתים שכבר נצבעו, אזי מראים לנו זוגות רבים של בתים "מושלמות" ויפות בריבוען וצביעתן, עם תוויות ופלומוכות "כסף" ו"זהב", וזה כ"כ מרשים שאתה פשוט מדמיין איך שהרבנים הגאונים בטח ישבו כאן בהתפעלות והצמידו את התוויות על הבתים בעצמם... ואח"כ תוהה מדוע אצל פלוני הבתים כ"כ יקרים יותר ואולי אפילו מרחם על התמימים שקונים אצלו במקום לבוא ישר למקור ולבחור בעצמם משהו יפה לא פחות...

ח. ובאמת, גם בבתי מאפה נוהגים בשיטת ה"סמוך" כאשר הרב המכשיר / המשגיח ממנה משהו מבין עובדי בית המאפה - בד"כ זה שהכי "דתי" או "מסורתי" - שיפריש חלה מכל עיסה חדשה שעושים. כל עיסה חדשה נרשמת ע"ג דף מיוחד וכאשר הממונה מפריש חלה הוא מסמן לידה V. ופעם הייתי נוכח כאשר המשגיח הגיע וראה עיסה חדשה שכבר משתמשים בה מבלי שרשום "V" בדף. הוא נזף במישהו שם על הטעות ומאז אני נוהג בל"נ להפריש חלה מהמאפים שאני קונה שם ובשמחות שמביאים משם לחמניות וכד' למרות ההכשר המעולה.

ט. במפעל מצוין וידוע שבו ביקרתי לאחרונה, ישנו בעל - מלאכה מקצועי ויר"ש שתפקידו לתקן את כל הפגיונות והסדקים המעכבים ע"י הזזת העור לכאן ולכאן - תהליך הקרוי במונחים המקצועיים "צמצומים" ו"הרמות" - עד לסתימת ויישור החורים והסדקים והכשרת הבית לפני הצביעה.

דקות (המכונה "דקעס" בעגה המקצועית) הן מארצות אשכנז והן מארצות המזרח, שהעבירו גיד בין הבתים) עד שזרחה שמשו של ר' נתנאל תפילינסקי זצ"ל (המכונה "רב נסנאל סויפר" בפי אנשי המקצוע) - הסופר הירושלמי הנודע מלפני כמאה שנה - שהיה מגדולי המומחים בכל שטח הסת"ם (ייצור בתים, קלף, דיו ואולי גם רצועות אינני יודע) שחידש את ייצור בתי תפילין מבהמה גסה (המכונה "גסעס") כפיתרון לתעלומה שכתוב שהבתים צריכים להיות עשויים מ"עור אחד" והרי דורות משתמשים בבתים דקות המיוצרות מכמה עורות הדבוקות יחד. ואמנם נקטינן ש"דבק הוי חיבור" ולפי זה ברגע שחוברו כל החלקים יחד ע"י הדבקה זה נחשב "עור אחד", אולם בפיתוח הבתים הגסות, הצליח ליצור בית שלם - "קציצה", "תיתורא" ו"מעברתא" - מעור אחד ממש! נחזור לעניינינו. הר"ר נתנאל זצ"ל - כשחידש את הבתים הגסות - היה מצרף פתק שהדפיס ועליו ההידורים המיוחדים שבבתים שלו. וכתב שהבתים פרודות לגמרי עד למטה וניתן להעביר ביניהם גיד מבלי לקלקל את הריבוע. ומאז חזרו להעביר גיד בין הבתים. רוב יצרני הבתים עושים את הגיד הזה בין הבתים בצורה פנימית, באופן שאינו ניכר מבחוץ אלא רק בפנים - כשהבית פתוח - אבל יש המעבירים גיד זה בצורה חיצונית, כך שניתן לראות את חוט הגיד יוצא מבין

לסיכום בינתיים, רוב סוגי הבתים הגסות - בין "עבודת-מכונה" ובין "עבודת-יד" הנן (בחזקת) מהודרות הלכתית, זאת בתנאי שיוצרו במפעל עם הכשר אמין וטוב, או ע"י בתים מאכער פרטי מקצועי (רצוי עם הכשר) שיש לו "חזקת כשרות". ישנם הידורים נוספים שכדאי להכיר ע"מ שנוכל לדעת מה לבקש אם רוצים להדר ביותר (כמובן אם המצב מאפשר זאת): א) "פרודות לגמרי", בלי שום דבק בין הבתים, וזה הידור חשוב. ב) "עבודת יד". כלומר שהייצור נעשה במכשור המונע בכח גברא (ולא בחשמל). קוראים לזה גם בשם "ריבוע רגל" כי המכונה המשייפת ומרבעת את הבית מונעת ע"י פדלים שמסובכים ע"י הרגליים. יש גם מכשיר כזה שממונע ע"י הידיים וזה נקרא "ריבוע יד" וזה יותר מתאים אולי להגדרה "עבודת יד", וזה יותר יקר באופן משמעותי, אבל הסכמת הפוסקים שאין לזה שום יתרון הלכתי אמיתי על ה"ריבוע רגל". ג) "מכוונות". יש ענין להעביר חוט גיד בין הבתים כתוספת "מחיצה" בין הבתים. ואמנם דבר זה מוזכר כבר בקדמונים, אולם מאז שהחלו לעשות בתים "דקות" עם מחיצות שלמות בין בית לבית באופן שכל פרשיה שוכנת בבית נפרד משלה מבלי "לראות" זו את זו, הפסיקו להעביר את החוט הזה בין הבתים (ואני מעיד שבקרוב ל-40 שנה שאני עוסק בסת"ם, מעולם לא נתקלתי בבתים

י. לפני מס' שנים העיד בפני יהודי יקר שעבד במפעל לייצור בתים בב"ש וזה היה כשעדיין החזיק "פל' לא כשר" שקיבל סרטון "לא הולם" מלא פחות מאשר המשגיח של המפעל! וכשהגיע כב' המשגיח למפעל הוא צעק עליו "מה שלחת לי?!" והמשגיח השיב "מה, זה הגיע אליך?" (הוא לא הכחיש כי א"א להכחיש...). היהודי הלך וסיפר למורנו רה"י רי"פ שליט"א שהורה לו לעזוב מיד מקום מופקר זה (וכמובן לזרוק את המכשיר). ולמפעל זה יש חנויות בב"ב וי-ם והרבה אנ"ש קונים שם תשמישי קדושה מידי יום... יא. ודבר זה נחשב היה ל"המצאת המאה" ולשדרוג אדיר בכל הקיום של מצוות תפילין היקרה, עד שכל גדולי ישראל דאו מיהירו להזמין ממנו מן הבתים המשובחים ההם, ולהחליף מדקות לגסות. שמעתי שאף מרן הח"ח רצה להזמין כאלו אך לא ידוע לי אם אכן זכה לקבלן.

הבתים אל תוך "תעלת התפירה", וזהו ההידור המכונה "מכוונות". ובאמת, אין זה הידור חשוב כ"כ ששווה לשלם עליו הרבה יותר אם יודעים בבירור שיש גיד פנימי שעובר בין הבתים (וכפי שצינתי, דורי דורות עשו בתים בלי "חוט התפירה עובר בין הבתים" בכלל, כך שהעברת הגיד בין הבתים בימינו היא בהחלט הידור (לקיים דברי הקדמונים) אולם מבחינה הלכתית מעשית גם אם אין גיד בין הבתים בכלל, הבתים כשרות לכתחילה (כי המחיצות שבין הבתים שלמות לגמרי ולכאורה אין כבר תועלת בהעברת הגיד) אולם מאחר ואכשר דרא וחזרו להנהיג הידור זה, אין לוותר עליו, ואדרבה, טוב להדר שיהא ניכר כלפי חוץ). (ד) לבדוק את הבתים "בלבן", כל' לפני הצביעה, כדי לראות שכל הבית והריבוע מושלם בלי תיקונים, הוספות והערמות. כאמור לעיל, זהו הידור חשוב ומשמעותי שקשה להשיג אבל כדאי לטרוח אחריו ולשלם עליו יותר כי זהו הידור שבאמת שווה! (ה) יש עוד הידור קטן ולא מאד חשוב והוא הקרוי "מקשה אחת" או בקצרה "מקשה"י. כל החידוש - כאמור - בבתים הגסות שחידש ר' נתנאל בדור הקודם והנהיג בימינו הוא שכל הבית על שלושת חלקיו: קציצה תיתורא ומעברתא, עשויים מאותה חתיכת עור. אמנם רוב הבתים מאכערס מכניסים עוד חתיכת עור מרובעת שמדביקים לתיתורא העליונה (ע"מ לחזק ולהעבות את התיתורא) וזה נקרא בעגה המקצועית "מקשה ב'", לדעת מרנן גדולי הפוסקים (הגריש"א, הרב ואזנר, הגרנ"ק, ועפ"י עדות הגר"ש

דבליצקי גם החזו"א, זכר צדיקים לברכה) אין הוספה זו מורידה מהגדרת הבית "עור אחד" (ובשם מרן הגריש"א אומרים שמקשה נאמר על המנורה...) ואמנם בספר דעת נוטה הביא בשם מרן שה"ת הגר"ק שליט"א שיש בזה הידור. י' ולסיום רשימת ההידורים נזכיר הידור חדש יחסית מהשנים האחרונות, והוא נקרא "עורות מתוקים" / קפואים. כידוע מקור העורות הוא בחו"ל (לרוב דרום אמריקה: ארגנטינה, ברזיל, אורוגואי ועוד). לאחר הפשטת העורות מן הבקר, שוטחים אותם גויים ומולחים אותם כדי לשמר אותם מריקבון. העורות מתייבשים ומתקשים כדיקטים, וכך מעמיסים אותם ושולחים אותם לארץ. בארץ שוטפים אותם מהמלח והם חוזרים להיות רכים וגמישים כבתחילה ואז מכניסים אותם לתוך חבית גדולה, שופכים עליהם סיד "לשם קדושת תפילין" וזוהי תחילת העיבוד. לעורות אלו קוראים "עורות מלוחים", והם מהודרים בהחלט. בשנים האחרונות "נכנס" הידור חדש (לא ברור לי די הצורך אם צריך לשם מרכאות על תיבת הידור זה אז לא עשיתי מרכאות, אולם יש לעיין אם אכן זהו הידור אמיתי המצדיק את מחירו) והוא נקרא עורות "מתוקים" או "קפואים". בשיטה זו לוקחים את העורות לאחר ההפשטה, מקפאים אותם (ללא מליחה) וכך הם מגיעים לארץ. מפשירים אותם ומכניסים אותם לחבית לעיבוד עם הסיד. וכך הכל נעשה ע"י ישראל לשמה (להרויח את הדעה שמליחה היא תחילת העיבוד ואכמ"ל). י'

יב. בהברה אשכנזית ובמלעיל זה נשמע יותר משכנע "מיקשו".

יג. ורק בגלל זה הכנסתי את זה לרשימת ההידורים האמיתיים. מלכתחילה, לפני שראיתי את הדעת נוטה, תכננתי להכניס ענין זה לרשימת "הידורי הסרק" דלהלן.

יד. וכאשר התחיל הידור זה, לא כ"כ שמעתי מהרבנים שעושים מזה ענין עדיין והבנתי שזה לא מוסכם בקרב

מהודרות, אבל הדרך שבה בחרו כדי לשווק אותם - דהיינו לתת לקורא התמים להבין שהבתים הרגילים (שכולנו מניחים) הם לא כאלה כאלה מהודרים... אבל שלנו - "אכשר דרא"... (זו הסיבה שסירבתי לעבור אתם, כשהפצירו בי להיות הסוכן שלהם בדרום). ואסיים עם מעשה שסיפר לי הבתים מאכער שלי. הוא סיפר שנכנס יחד עם בנו - שעובד אתו בייצור - למרן הגריש"א להראות לו את הבתים שהוא עושה (כמובן לפני הצביעה) ורצה לשאול אם יש איזו ריעותא בסוג הבתים הרגילות (עם הקפלים) לעומת מה שמפרסמים לאחרונה בתים "ללא קפלים". הוא טוען שהרב אלישיב נהנה מהבית היפה ואמר "אזוי טוט מען תפילין" (כלו) "ככה עושים תפילין"^{טז}.

"הידור" הסרק השני התופס תאוצה בשנים האחרונות (או בכל אופן מנסה...) הוא הנקרא "חרוצות". מדובר בבית של ראש שארבעת הבתים לא רק פרודות לגמרי זו מזו (כמו כל הבתים הטובים) אלא שיש מירוח אויר ביניהם (כלו) שניתן להכניס דף נייר - לא דק - בין הבתים מבלי צורך לפותחם). כדי להדגיש את הפרודות (זה פתרון מצוין לאנשים עם דלקת פרקים רח"ל שקשה להם לפתוח את הבתים עם האצבעות...) בקיצור, יש להם פרוספקט מרהיב ומשכנע (למי שלא מבין כלום בתפילין) מלווה בתצלומים וגרפיקה מקצועיים ביותר ותמונות ושמות של רבנים וצדיקים. עברתי בעיון על כל

ובעת נדבר על שני "הידורי" סרק (ה"הידור" במרכאות והסרק לא) שמצליחים להשתחל לצערי למחזותינו בעקבות עבודת יח"צנות ופרסום חרוצים ביותר. ממש בגדר "חזקה על תעמולה שאינה חוזרת ריקם". הראשון הוא "בתים ללא קפלים"^{טז} לפני כעשור, בישרה כותרת סנסציונית ביתד "בתים ללא קפלים!" (וואו!...) עם כתבה ארוכה (שנכתבה ע"י כתב הסקופים הסנסציונים שלא מבין כלום בסת"ם...) שפשוט "שפך אור" על "המצב העגום" הקיים בימינו עם הבתים הגסות הרגילות וכמה חסרונות יש בהם, עד שזכה הדור ב"המצאת המאה" שלא היה כמותו מאז המצאת הגסות ע"י ר' נתנאל! בכתבה הביאו 2 תמונות של בתים לפני צביעה: בית של - ראש מהסוג הרגיל - עם קפלים - אבל מתוצרת הכי גרועה, עם חורים וסדקים לרוב. וכנגדו - תמונה של "בית ללא קפלים" מושלמת. מי שלא מבין כלום בתפילין - כמו 90% מהקוראים (הרואים בעיתון את מקור ההשקפה הטהורה ודעת - תורה) יכול להשתכנע בקלות מכל הגוזמאות וההמצאות שנכתבו בעט סופר מהיר ומשכנע... כאשר למעשה, אין שום בשורה הלכתית או הידורית בבתים אלו אם ישו אותם לבית מהסוג הרגיל מתוצרת מומחה (כמו שאני נותן). פשוט פרסומת שקרית ומגמתית במסווה של "דאגה" לבני התורה המדקדקים. אינני אומר - חלילה - שהבתים הללו אינן

הפוסקים אלא חומרא, ושאל אותי אברך צדיק שאוהב חומרות האם הבתים שלי מעורות מתוקים או מלוחים? עניתי לו שהאמת שאף פעם לא טעמתי אותם ואם הוא רוצה הוא יכול לטעום...
טז. מדובר בפטנט ייחודי של ריכוך העור בשיטה מסוימת וכך מצליחים להוציא ארבע בתים ש"ר מבלי ליצור את כל הקפלים בתיטורא כך שהתיטורא ש"ר מלאה ואחידה כמו התיטורא ש"ר.
טז. וממש מן השמים בהגיעי לסיום קטע זה, התקשר אלי הבתים מאכער שלי לאיזה ענין והקראתי לו את הסיפור ואישר שכן בדיוק היה ושהיה נוכח עמם הגאון הרב קסלר שליט"א מק"ס שישב באותו זמן עם מרן זצ"ל.

החבורת היפה שלהם ולא ראיתי מכל הפרקים והמקורות שהביאו שום הוכחה שכך צריכות התפילין להיות! כל מה שכתבו שם על התפילין שלהם, ניתן לומר על כל הבתים הטובות הפרודות לגמרי המיוצרות ע"י הבתים מאכערס המומחים! ומעניין שחיכו עד שמרגן גדולי הפוסקים (הגריש"א, הרב עובדיה, הרב ואזנר, הרב ניסים קרליץ זכר צדיקים לברכה) יסתלקו לבית עולמם, ע"מ לצאת אל העם עם ה"בשורה" המרגשת הזו שסוף סוף אפשר "להניח תפילין כמו הראשונים" (כלשונם בפרסומיהם), לא כמו התפילין שהניחו גדולי הדור והפוסקים המסכנים שלא זכו ליהנות מהתגלית המרעישת של מכון "קסת הסופר" בראש העין. האמת היא שבחבורת הפרסומית שלהם שמופץ מידי שנה בבתי הכנסת ברחבי הארץ ("אלול בפתח ואנחנו כאן בשבילך"...) שהגיע לידי, כתבתי הערות והגהות על כל טיעון מטעה שכתבו כדי להוכיח שאין שום יתרון בבתים שלהם על הבתים הטובים המיוצרים ע"י היצרנים המומחים כאמור, אבל לא אפרטם במסגרת מכובדת זו כי חבל להוריד את הרמה ולהגיב על הבלים. אבל מכיון שרוב העם מושפע מהמילה הכתובה - ובייחוד כשהוא מוגש בצורה כה אסטטית - ומלווה לכל אורך החוברת בשמות של גדולים וצדיקים שכבר אינם יכולים להגיב כגון: הגמ', רש"י, רבותינו הראשונים, הרמב"ם, הב"י, האריז"ל, מהרח"ו, בעל הדברי חיים, הגר"א, ר"ח מואלאז'ין, הרב מבריסק, הרב ואזנר ועוד. ומכיון שרוב הקוראים את פרסומיהם אינם "מונחים" בשטח זה, הם מקבלים את הרושם שיש כאן

משהו אמיתי, איזה חידוש מיוחד, איזו בשורה הלכתית / הידורית וכד', וכו', וכו', ואז ניגשים אלי אברכים ת"ח ושואלים מה אני אומר על זה. ובכן זה הכל. אין כאן כלום כלום כלום. שוב, כמו שאמרתי על הבתים "ללא קפלים", אינני אומר שהן לא מהודרות חלילה. רק שלא ינסו לעשות מזה איזה הידור מיוחד. בסה"כ מדובר ב"טריק" מסויים בייצור, שכל בתים מאכער מומחה יודע לעשות, אלא שלא עושים בכוונה, מתוך חשש על עתיד הריבוע (שעלול להמשיך ולהיפתח במשך השנים כמצוי בבתי פרודות לגמרי - בייחוד במקשה לגמרי - כשהבית מקבל לחות או חום גבוה) וכאשר שמע היצרן שטוענים טענה זו (שהריבוע עלול להיפסל עם הזמן) הוסיף לאחרונה שיש "אחריות בכתב על הריבוע". ולסיכום, אם "פטנט" זה היה באמת הידור משמעותי, כבר היינו שומעים שכל רבותינו גדולי הפוסקים (שפטנט זה היה ידוע בימי חיותם) היו עוברים לזה בעצמם ומורים כן לשומעי לקחם, כל' לנו."

ולסיום נושא זה של הידורים בבתי, ארהיב עוז בנפשי ואהיה "חכם הרואה את הנולד". לי הקטן נראה שה"הידור" הבא שיגיע - ואני מאמין בקרוב - זה יהיה "בתים משחוטות כשרות". ואסביר: ידוע שהסתו"ם צריכים להיות עשויים מ"מין המותר בפ"ך" (עפ"י הפסוק למען תהיה תורת ד' בפ"ך) ונפסק במפורש, אפי' מנבילות וטריפות שלהם (שנא' ממין המותר בפ"ך, מסוג, לא מן המותר בפ"ך, דהיינו ממהו כשר, כל' שחוטות וכשרות). וכך נוהגים דורי דורות לקחת רק עורות של בהמות וחיות טהורות

י. סיפרתי למו"ר הגרמ"ש קליין שאני כותב מאמר זה על ה"חרוצות" ושאלתי את פיו אם אוכל לכתוב שאין בזה שום הידור והשיב הן.

הפלומבה של ההכשר) עם הכשר מוכר ותיק ואמין. שימו לב! עדיף לרכוש בהכשרים המהודרים ביותר אף שמחירם רב ולא לחפש מציאות. רצונות לא קונים בכל יום ומותר להוציא על התפילין כמה מאות שקלים פעם בכמה שנים ולישון בשקט שלא נפלת עם הרצונות הבעייתיות.²

דבר שני, כבר כתבתי במאמרי הקודם (אייר תשפ"א) אודות הרצונות השחורות מב' צדדים, שלמרות שהן מהוות שינוי מנהג מהנהוג דורי דורות, יש בהן יתרון טכני גדול בכך שהן לא נפסלות מחמת שחיקת הצבע, רצונות רגילות שיש בהן כתם לבן / חום בהיר מורגש בהסתכלות רגילה (לא ע"י שמקרים מאוד לעין או אחרי קיפול חזק...). עלולות להיפסל בכך (וצריך להראות למו"צ הבקי בזה) וצריכים כמובן לצבוע (לשמה כמובן) מה שאין כן ברצונות השחורות מב' צדדים, שגם אם השכבה החיצונית מתקלפת, היא נשארת שחורה כי היא ספוגה בצבע שחור, ובד"כ אין צורך לצובעה אף פעם. מה שכן צריכים לבדוק מדי פעם בכל סוגי

מבלי להקפיד על שחוטות וכשרות דוקא וזה דבר ברור ומהודר. אמנם, בספרי קבלה מובא שיש עדיפות לעורות שחוטות שנעשה בהן ברכה (ואף שענין זה מובא לענין הקלף ולא הבתים) יתכן מאד שכמו שידוע שהיו צדיקים שהדרו לעצמן להשתמש בעורות של שחוטות, ינסו לעשות מזה "הידור חשוב" בעתיד (שיקפין את המחיר) וכל מיני גבירים מהסוג שקונים אתרוגים יקרים מאד ונהנים לספר כמה הם עלו, ימהרו לרכוש תו"מ מעורות כאלו להרגיש כאותם צדיקים ושרפים שהקפידו על ענין זה. (ואם לא יעשו את זה בבתיים, אז בטח יעשו קלף כזה) וימים יגידו.³

ג. הרצונות גם הם נחשבות "תשמישי קדושה". ולא אאריך בנושא זה (מחשש פן יכולע לי ח"ו ואכמ"ל) רק אומר דבר אחד: צריכים לקנות רק עבודת יד, לא מכונה.⁴ הבעיה היא שהשוק מוצף ברצונות מפוקפקות של יצרנים מפוקפקים אף הם. עצתי הטובה לרכוש רק רצונות ממקור מוסמך (שנאמן לתת לך מה שאתה מבקש ועדיף לבקש לראות את הגליל עם

יח. וזכורני לפני 150 שנה הייתי בבית גביר אחד עשיר בלייקווד וכאשר סיפרתי לו שאני עושה תפילין מאד מהודרות שאלני למחירן. כאשר השבתי \$ 1500, צחק בזלזול ואמר שהתפילין שקנה לבנו עלו לו \$ 2500, כאילו שהוא השיג משהו באמת מהודר. אז היה תורי לצחוק - אמנם בלבי - על כך שהתמים הזה פשוט הרויחו עליו עוד אלף דולר, כי זה מה שמדבר אליו - המחיר, ואני יודע בדיוק כמה מרויחים הסוחרים... ועוד מייסע חמוד כזה מאברך צדיק מתפרח שרצה לקנות מזוזה מהודרת ובאשר אני מכיר את מצבו אמרתי לו שיש לי ב-250 (למרות שבאמת מחירו 300). זה היה נשמע לו פחות מדי אז הוא שאל "אין לך משהו יותר יקר?" כשראיתי שזה מה שהוא רוצה, אמרתי לו שיש לי ב-300 והוא העדיף ב-300 וקיבל את אותה מזוזה בשמחה... (שיהיה לו לבריאות).

יט. לפני עשרות שנים ביקרתי בבית המלאכה של אחד מגדולי יצרני הרצונות המהודרות הרב שימבורסקי שהסביר לי שרצונות עבודת מכונה הם בדיעבד ולא לכתחילה (כי הייצור שלהם אוטומטי כמו מצות וחוטני ציצית) ועל אף שייצר (בהתחלה) גם כאלו, לא הסכים למכור לי אותם (כי אני עובד עם בני תורה). שאלתי אותו, אז למי אתה מייצר אותם? הוא ענה שזה הולך לתפילין הפשוטות והפסולות, שלפחות הרצונות תהיינה כשרות...)

כ. וזה לא נושא של נאמנות הסוחר שפי שהבאנו לעיל, כי סוחרים רבים נפלו ונופלים בפח של אותם נוכלים המכשילים את הציבור בסחורה זולה ומפוקפקת. צריכים לראות את ההכשר וזהו).

הרצועות ומכל היצרנים, זהו הרוחב שלה. הרבה פעמים הרוחב - שמגיע חדש 15 מ"מ, כאשר שיעור חזו"א זה 11 מ"מ, ושיעור הגר"ח נאה זה 9 מ"מ - מתקטן ע"י מתיחה חזקה על ראש מזיץ, או מתיחה יתרה בהידוק השל-יד ובכריכתן סביב הקופסאות בגמר השימוש (בעיקר באיזור הקשר והלולאה).^{כא}

לסיכום, לא באתי במאמרי זה להציג בפני הקורא את שלל ההידורים שיש

לחפש בבואו להזמין תפילין (וראה מאמרו החשוב והמועיל של ידי"נ הסופר והמגיה המומחה רבי סעדיה שריקי שליט"א בגליון זה), אלא להנחותו שלא לנהוג כסומא בארובה המתרגש והמשתכנע מפרסומים מסחריים יפים המתחזים להלכתיים, ויחפש אחר מומחה בקי ובר סמכא^{כב} ויטייע עם רבותיו כבכל ענין הלכתי אחר שנוהג כן. וד' הטוב יזכנו לקיים כל מצוותינו בכשרות ובהידור למען שמו באהבה, אמן.



כא. לפני שמודדים את רוחב הרצועה, יש לפתוח את הקפל שנוצר, כל' למתוח לרוחב כדי שנראה מה רוחבה האמיתי.

כב. ואצטט כאן חלק מהמלצתו של מו"ר הגרמ"ש קליין שליט"א - מגדולי תלמידי מרן הגר"ש ואזנר זצ"ל - שהוא מגדולי המורים בסת"ם (כבשאר שטחי ההלכה) בדורנו, לאחד ממומחי הסת"ם באיזורנו, מזה נוכל לקחת דוגמא איך בוחרים מקור מוסמך לסת"ם: ובזה הנני להמליץ לאחב"י המדקדקים במצוות על הרב הנ"ל כי אלו הנותנים תפיליהם לבדיקה יהדרו לתתם לו כיון שהוא מומחה לדבר, וגם מטייע עם מומחים אחרים, הכל בכדי שיהא על האופן המהודר ביותר, והבתים שהוא נותן הם עם כל המעלות והחומרות ומהודרים מאד, וזכות הרבים שהוא עושה במסירות גדולה בוודאי תעמוד לו שלא תצא כל מכשול ואון מתחת ידו, ויזכה לשפע ברכה והצלחה, ורב טוב, אכ"ר. וע"ז באעה"ח משה שאול קליין.

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן
מח"ס 'חסד לאברהם' וש"ס

בדין אכילה על שולחן אחד כשיש בני אדם שאוכלים עמהם

המסובין, ועוד דדומיא דבשר וגבינה על שולחן אחד עשאום ואטו התם כי איכא אחרינא בהדיהו מי שרי- עכ"ל.

והנה לכאורה תמוה מה דחה הרשב"א כ"כ את הרא"ה, הרי סברא פשוטה וברורה היא שאם אחרים אוכלים ביניהם אין כאן אכילה משותפת ביניהם, ולא קרינן ביה לא יאכל הזה עם הזבה, שהרי אינו אוכל עם הזבה אלא עם ראובן ועם הזבה, שהרי ראובן יושב ביניהם, וא"כ מדוע דחה כ"כ הרשב"א את הרא"ה, וביותר יש להקשות הרי גם הרשב"א צריך להודות שאם יש הפסק דבר ביניהם מותר, וכמו שפוסק הרשב"א עצמו בהלכות בשר בחלב [בית שלישי שער רביעי] שאם יש היכר ביניהם מותר, וכן מבואר שם בלשון הרשב"א - אם שמו ביניהם דבר של היכר מותר - וא"כ מה הוקשה כ"כ לרשב"א שהרא"ה נתן שיעור שכשיושב אחר ביניהם אין זה אכילה עם אשתו, וביותר קשה שהרי הרא"ה כתב שאחרים אוכלין ומפסיקין ביניהן, וא"כ יש כאן ממש הפסק גמור ביניהם של אנשים שאוכלים ומסתמא יש קערה לפני אלו שאוכלים, (נמצא שיש כאן גם היכר על השולחן וזוהי הרשב"א מודה שמוותר!) ומה התפלא הרשב"א כ"כ על דברי הרא"ה, הרי הרא"ה רק הביא דוגמא של הפסקה גמורה ביניהם?

גם יש להקשות על מה שהרשב"א חושש - ואם יבואו לידי הרגל ולאכול בקערה אחת שניהם מי מעכב-עכ"ל הרשב"א בקושייתו, ולכאורה זה חשש מופרז

הנה מובא בפוסקים שיש מחלוקת בין הרשב"א לרא"ה מה הדין לאכול עם אשתו נדה כשאדם אחר יושב ביניהם, שהרשב"א ב'תורת הבית' בית שביעי שער שני (שער חיובי הפרישה מנדה) הביא את הדין שאסור לאכול עם אשתו נדה על שולחן אחד, ולא הביא אופני היתר בזה חוץ מהפרשת מפה בינו לביתה, והרא"ה (בבדק הבית שם) בהשגתו על הרשב"א מביא אופן של היתר כשאדם אחר יושב ביניהם, והרשב"א בתשובתו לרא"ה במשמרת הבית שם חלק עליו ואסר בזה.

אבל באמת נתחדש לי חידוש נפלא לדינא בהבנת דברי הרא"ה בבדק הבית, שכלל אינו מדבר על מקרה שאדם זר יושב בין האיש ואשתו, וממילא גם הרשב"א לא אסר בזה, ונבאר הדברים בעזה"י.

הנה הרא"ה בבדק הבית השיג על הדין שהביא הרשב"א לא יאכל הזב עם הזבה, וכתב בזה"ל - ונראין דברי האומר דדוקא בשאוכלים שניהם בפני עצמן או שמסובין סמוכין, אבל אם היו שם אחרים אוכלין ומפסיקין ביניהם מותר - עכ"ל הרא"ה. והרשב"א ב'משמרת הבית' השיג עליו בזה"ל - אמר הכותב מעולם לא שמענו דבר זה, אולי הוא היה המגיד הראשון ואין לו טעם ולא ריח, דאפילו יש אחרים עמהם איזה היכר יש להם, ואם יבואו לידי הרגל ולאכול בקערה אחת שניהם מי מעכב, אם תאמר שהאחרים המסובין שם יזכירם וימנעום מאין הם יודעים שהיא נדה וכי צריכין להודיע את

שיבואו לאכול בקערה אחת כשביניהם יושב אדם ואוכל?

עוד קשה לשון הרא"ה שפתח דדוקא כשאוכלים בפני עצמם או סמוכים, דאם כוונתו לחלק בין אחרים ביניהם או לא, היה לו לכתוב בקצרה שאם יש אחרים ביניהם מותר. ובאמת גם הרשב"א לא הזכיר כלל שיושבים ביניהם. ומשמע שדיברו רק על אופן שאחרים אוכלים עמהם.

וכן יש להעיר שהברכ"י הביא בשם המהריק"ש שסומך על המתירים כשאחרים אוכלים עמהם, והמלקטים [שלמדו שהרא"ה התיר רק כשאוכלים ביניהם, והרשב"א אסר גם בזה] הביאו שהמהריק"ש זו דעה שלישית, וצ"ע שלא משמע שהמציא שיטה שלישית שלא הוזכרה בראשונים, שהרי כתב די"א שמותר וכן המנהג, ומי הם המתירים?

ומכל זה נראה לבאר פשט ברא"ה, שבא לומר שיש שני אופני איסור: (א) כשאוכלים שניהם בפני עצמם, דהיינו אם אוכלים על שולחן אחד ורק הם יושבים ואוכלים הרי זה קירוב הדעת של אכילה משותפת המיוחדת להם, ואסורה אפילו אם יושבים בצורה רגילה. (ב) או מסובין סמוכין, כלומר גם אם יש אחרים אוכלים עמהם על השולחן, כגון שכל בני הבית אוכלים ביחד, אבל אם הבעל והאשה יושבים בצורה קרובה יותר משאר הילדים, שבזה יש כאן קירוב מיוחד שהם מסובין סמוכין הרי יש כאן אכילה מיוחדת שלו עם אשתו, ואכילה כזו נאסרה מחמת קירוב הדעת.

ולפי"ז המשך דברי הרא"ה כשמבאר האופן

שמותר, כוונתו במה שכתב אבל כשאחרים אוכלים עמהם ומפסיקין ביניהם, בא לומר שאם יש תרתי למעליותא, כלומר גם שאחרים אוכלים ביחד אתם וגם שאינם ממש מסובין סמוכין זה לזה אלא קצת עושים איזה הפסק ביניהם (הרחקה מסויימת ביניהם), היינו כשהבעל והאשה אינם יושבים סמוכים זה לזה אלא מפסיקין ביניהם קצת [מרחיקים כסאותיהם זה מזה] ואז זה מועיל כשגם אחרים אוכלים עמהם, נמצא שמעולם לא דיבר הרא"ה על אחרים ביניהם אלא עמהם, וגם הרשב"א חלק בחזקה רק על אחרים עמהם, כמבואר בלשונו אבל כשיושבים ביניהם זה מילתא דפשיטא להיתירא, והדברים נפלאים בחסדי ה'.

ובאמת המעיין בסדרי טהרה [בסי' קצ"ה סק"ז] כשמבאר את המחלוקת בין הרשב"א לרא"ה כותב בזה"ל -דס"ל להרא"ה ז"ל כדעת הרא"ה שז"ל דאין הטעם משום דגזרו העלאה אטו אכילה אלא משום דשיבה על שולחן אחד וליכא אחרינא בהדיהו איהו גופא דרך חיבה היא, וכן כשיושבין ומסובין סמוכין זה אצל זה הוי נמי דרך חיבה ואסור, משא"כ כשאחרים יושבים ג"כ ומפסיקין ביניהם אין כאן דרך חיבה. עכ"ל הסד"ט. הרי מבואר בדבריו שלמד את הרא"ה כמשנ"ת שהרא"ה דיבר על אחרים אוכלים עמהם [לא ביניהם!!] אלא שהגביל את ההיתר שלא ישבו סמוכים זה לזה דזה דרך קירוב. אבל אם אחרים יושבים ג"כ (כלומר יושבים עמהם אחרים סביב השולחן אבל לא ממש ביניהם) ומפסיקין ביניהם (כמו שנבאר שגם כשאחרים עמהם לא ישבו הם בדרך חיבה צמודים זה לזה), אז מותר.^א

א. וראיתי בספר טללי טוהר שכתב לדיוק בל' השו"ע שגדר ההיתר הוא דוקא בהנחת דבר בין הצלחת שלו

י"ל דבזה"ז שאין רגילות כלל לאכול בקערה אחת וק"ו בפני אנשים אחרים לעולם לא יבואו לאכול בקערה אחת, וא"כ יש לומר דגם הרשב"א יודה שמותר, ולבוא ולומר דמ"מ יש חשש שמא יבוא הבעל לאכול משיירי מאכלה זה חידוש שלא מצאנו גזירה כזו אצל ב' אכסנאים בבשר וחלב וגם בשיטת השו"ע י"א שמותר לאכול משיירי מאכלה], והרי הרשב"א לא הזכיר חשש זה ומהיכא תיתי שדבר כזה כלול בגזירת חז"ל, וא"כ יש לומר דבזה"ז גם הרשב"א יסכים להקל לאכול כשאחרים אוכלים עמהם שבמציאות כזו כלל ליכא חשש שיאכלו ממש בקערה אחת, והרי זה כמו שאמרו

עוד יש להוסיף בעיקר דין זה סברא שנתחדשה לי להקל בזמנינו, דהנה נראה שיש לדקדק ב' הרשב"א כשכתב דאין היתר כשאחרים עמהם, הסביר טעמו בזה"ל דמי יודיעם שהם אסורים כדי שימנעו מלאכול בקערה אחת- עכ"ל הרשב"א במשמרת הבית שם. משמע שטעמו של הרשב"א להחמיר בזה ולא להסכים עם הרא"ה להתיר, זה משום החשש שיבואו לאכול בקערה אחת [והרי אסור לאכול עמה שיבואו לאכול בקערה אחת?] ומוכח שהאסור בשולחן אחד הוא הרחקה כדי שלא יבואו לאכול מקערה אחת ממש, ולפי"ז

לצלחת שלה! ולכן העתיק בספרו [עמ' נב] שלדעת השו"ע ההיתר הוא בזה"ל - ואם נתנו היכר בין הצלחות להכיר שזה צלחת שלו וזה צלחת שלה- ובהערה שם חידש שיש כאן נקודת מחלוקת מהותית בראשונים, וכן בין השו"ע והרמ"א, האם ההיכר הוא בין הצלחות או בין האנשים, ונקט בפשיטות שלדעת השו"ע לא מועיל כשאדם אחר יושב ביניהם, וכן לא מועיל שהאשה תשנה את מקומה, אלא צריך חציצה בין הצלחות דוקא. אבל לענ"ד בראשונים לא מצינו שהדגישו חילוקים כאלו, אלא להיפך המעיין בלשונות הראשונים יראה שהגדירו את הדין כשינוי והיכר אבל לא כתבו שיהיה דוקא בין הצלחות, כדלהלן: הנ"ה בתרומה כתוב בזה"ל - אא"כ יש שום שינוי דמדמי להו לזה בשר וזה גבינה... אא"כ יש הפסק ביניהם ושינוי ביניהם להיכרא - עכ"ל. הרי שלא הדגיש היכר בין הצלחות אלא חיפש רק שינוי להיכר על עצם העניין, וכן הוא לשונו לגבי ההפסק בבשר בחלב - הפסק ביניהם - גם הרשב"א בתו"ב כתב - ומיהו בהפרשת מפה בינו לבין סגי - עכ"ל. והר"ן בפ"ק דשבת כתב - שאם הפרישה מפה אחרת תעצמה אע"פ שהיא אוכלת על השולחן מותר, דהא איכא היכרא להרחקה - עכ"ל הר"ן. משמע שבעינין איזה היכר שיזכור להתרחק ממנה אבל אינו חייב להיות מפריד בין הצלחות בדוקא. ולשון השיטה לר"ן - בהיכרא דעבדו ביניהו שרי, ומיהו יש לחלק בין שולחנם לשולחן שלנו שהוא גדול אמנם צריך להוסיף קצת ולעשות היכרא בינתיים או יושב אחד ביניהם - עכ"ל. ולא הדגיש שההיכר דוקא בין הצלחות, אלא ביניהם. ולכן אינו רואה הכרח שלא יועיל היכר ביניהם או איזה היכר אחר, ואפילו היכר של שינוי מקום אפשר דמהני, שהרי יש בזה שום שינוי וכדבאנו מדברי הראשונים שההיתר הוא מחמת השינוי ולא מחמת מחיצה בין הצלחת שלו לשלה, ומה שכתב בפ"ד הערה צ' בפשיטות שהיכר זה אינו מועיל בבשר בחלב, אינו מוכרח כלל לדינא ואדרבה בפשטות מועיל היכר כזה לבשר בחלב, אלא שכשדברו הפוסקים על דיני הרחקה בין איש לאשתו שאלו חיים ביחד ואוכלים תמיד ביחד אז הוסיפו אפשרות היתר של שינוי המקומות שהרי זה דבר שכיח שיש מקום קבוע באכילת בני משפחה אחת, אבל כשדברו על דין כללי של ב' בני אדם שזה אוכל בשר וזה אוכל חלב, והביריתא דברה על ב' אכסנאים וזה דין כללי לכל ב' בני אדם שנפגשים על שולחן אחד בזה המציאות של מקום קבוע היא רחוקה, בעל ואשה שמתישבים לאכול ביחד לא מצוי שזה אוכל בשר וזה חלב... ולכן לא דברו על היתר כזה של שינוי מקומו הקבוע. ואם באנו לדקדק את לשון השו"ע בהלכות בשר בחלב יש להוכיח דלא בעינן דוקא חציצה בין הצלחות, שהרי כתב השו"ע שם [בס"פ פ"ח סעיף ב'] בזה"ל - אם עשו שום היכר כגון שכל אחד אוכל על מפה שלו או אפילו אוכלים על מפה אחת ונותנים פת ביניהם להכירא מותר - עכ"ל השו"ע, הרי לך שלא הדגיש שיצטרכו חציצה בין הקערות דוקא, ודו"ק.

השו"ע - כתם שנמצא על דבר שאינו מקבל טומאה לא גזרו עליו כיצד בדקה קרקע עולם או כל דבר שאינו מקב"ט וישבה עליו ומצאה בו כתם... טהורה - עכ"ל השו"ע. ולכאורה סתם קרקע אינה לבנה, וא"כ גם בלי הדין של דבר המקב"ט היה דין טהרה בכתמים שבקרקע משום שהקרקע מוגדרת צבעונין, דמראה חום של קרקע הוא בגדר צבעוני שלא גזרו עליו כתמים.

[ג] וכן יש להקשות בסעיף ל"ב בשו"ע - האשה שהיתה עוסקת במלאכתה ונמצא דם במקום שעברה, על דבר שהיה בדוק לה מתחילה (והוא מקבל טומאה) תחזור להתעסק וכו' - רואים אנו שהרמ"א טרח לכתוב שאותו כלי שנמצא עליו הדם הוא מקבל טומאה, אבל לא טרח לכתוב שהכלי הוא בצבע לבן לאפוקי צבעונין, וזה פלא למה הפוסקים טרחו להדגיש רק את העניין הזה של מקב"ט ולא את העניין המצוי יותר והנצרך יותר להדגיש לנו שכל האופנים מדובר דוקא בדבר לבן, והוא תימה.

[ד] גם ראיתי ב'חוט שני' שהעיר בכתמים הנמצאים על גוף האשה, מה הדין באשה שגוון עורה כהה, ואינו מוגדר לבן, האם נימא דחשיב כצבעונין שלא גזרו באשה זו דיני כתמים כשימצא על בשרה? [ויהיה דינה שכתמים שבחלוקה (כשהוא לבן) חמירי מעל בשרה]. והוא דבר חדש שלא מצאנו בפוסקים שיאמרו כזה חידוש שיצטרכו לבדוק בבשר האשה האם הוא בגוון לבן או בגוון אחר שאז לא יהיה בו דיני כתמים.

[ה] מצינו בפוסקים שדנו במצאה דם על צואה האם יש בזה דין כתם, או שמא צואה אינה מקבלת טומאה ולכן אין גזירת כתמים בדם הנמצא בה, (עיין סד"ט סי' ק"צ סקצ"ג, ובלחו"ש סקל"ז, ובמנחת יצחק ח"ט סי' צ"ג, וב'חוט שני' ועוד

לאחרים שישמרו עליהם שלא יאכלו בקערה אחת דמשמע מהרשב"א ששומר היה מועיל בזה, וצ"ע לדינא.

העולה לדינא: דיש להקל בשופי באכילה עם אשתו נדה כשאדם אחר או אפילו ילד אוכל ביניהם, וכמו שנתבאר דאפילו הרשב"א לא אסר בזה.

בדין לא גזרו כתמים על צבעונין

הנה מצינו כמה הלכות בהלכות כתמים שיש להעיר בהם מהאי דינא דלא גזרו על צבעונין:

[א] כתב השו"ע בסי' ק"צ סעיף מ"ט - שלוש נשים שלבשו חלוק אחד או שישבו על ספסל אחד זו אחר זו ואח"כ נמצא עליו כתם כולן טמאות, והוא שיהא הספסל מדבר המקבל טומאה - עכ"ל השו"ע. ובספר 'בדי השולחן' העיר על מה שהשו"ע הוסיף לבאר כאן הלכה שכבר כתב בסעיף י' שאין דיני כתמים על דבר שאמק"ט, ולכאורה קשה שהיה צריך להוסיף ג"כ שמדובר שהספסל לבן ולא בצבע עץ וכן אינו צבוע בצבע אחר, שהרי כמו שלא גזרו על דבר שאינו מקבל טומאה כך לא גזרו על בגדי צבעונין, עכ"ל. ובאמת זו הערה גדולה שכמו שטרח השו"ע להדגיש שמדובר שהספסל מקבל טומאה, כך היה לו לכתוב שהספסל לבן דוקא, וזה הרי יותר חידוש שהוא אוקימתא יותר רחוקה שמדובר דוקא בספסל לבן ולא בספסל עץ רגיל, שהרי אם מדובר בספסל המקבל טומאה אז לא איירי בספסל אבן [שהוא בדרך כלל לבן] שהוא אינו מקבל טומאה, אלא איירי בספסל עץ וא"כ יותר היה לו להשו"ע לכתוב את האוקימתא הזו שיותר נצרך להשמיע את הציור הזה שמדובר בספסל לבן שהוא מאורע לא כ"כ מצוי.

[ב] וכן יש להעיר מהשו"ע בסעיף י' שכתב

כתמים, אבל שאר חפצים ודברים לא הקילו חז"ל קולא דצבעונין כלל, ואולי הטעם שחילקו בזה חז"ל הוא משום שאם היו מקילים בכל דבר צבעוני אז כל אשה שגוון עורה אינו לבן לא היה בבשרה דיני כתמים, ואולי זה מילתא דתמיה לגזור על חלוקה ולא על כתמה, או שמא לא רצו חז"ל שתצא קולא גדולה כ"כ שבהרבה נשים לא יהיה דיני כתמים, ועכ"פ יהיה הטעם מה שיהיה נראה להוכיח מכל זה שכל הקולא של צבעונין נאמרה דוקא בבגדי צבעונין כלשון השו"ע, וא"ש כל מה שדקדקנו למה לא הזכירו הפוסקים בכל הדינים שהבאנו [צואה, ספסל, קרקע עולם, כלי אריגה, אשה כושית] שיש תנאי שיהיה החפץ לבן ולא בגוון של שאר צבעים, ולפמשנ"ת באמת חוץ מבגדים לא הקילו חז"ל קולא דצבעונין, ודו"ק.

פוסקים). ולכאורה למה לא הזכירו ג"כ הקולא דלא גזור על צבעונין, ובודאי דכתם על צואה קשה להבחין היטב במראהו, והוה להו להפוסקים לצדד להיתר גם משום קולא דצבעונין?

ולבן היה נראה לומר בזה, בהקדם דקדוק לשון השו"ע כשהביא בסעיף י' את הדינים של כתמים כתב בזה"ל - כתם שנמצא על דבר שאמק"ט לא גזור עליו... וכן כתם שנמצא על בגד צבוע טהורה - עכ"ל השו"ע. ויש לדקדק אמאי לא סיים השו"ע בזה"ל - וכן כתם שנמצא על דבר צבוע טהורה - ונראה לדייק שכל הקולא של צבעונין היא דוקא בבגדים אבל לא בשאר דברים, דדוקא בבגד שהדם נספג בתוכו ועי"ז קשה להבחין במראיתו הקילו חכמים שלא לגזור בו דיני



הרב אהרן וייזר

בענין חילול כסף מעשר שני על כסף אחר [סימן ו']

ומאי נפקא מינה ממה עשאוהו, ואף בעשוי מנייר וכדומה, וודאי פודין בו מדינא.

אלא שלא מצינו דנהגו לחלל על נייר וכמו שכתב החזו"א דמאי סי' ג' סקי"ד, וכתב שם הטעם דלא ליתי לזלזולי בפדיונו, ויש לעיין אי יש בזה זלזול כהיום שהורגלו במטבעות מנייר, ואולי מכל מקום אין מתקיימין כמתכות, ומכל מקום בשעת הדחק לכאורה אפשר לפדות על מטבע של נייר.

חילול מין מטבע אחד על מין אחר של מטבע.

[ב] בב"מ מ"ה א' ללישנא בתרא מרבינן מהא דכתיב כסף כסף שני פעמים, דאפילו כסף שני, והיינו דאף אחר שחילל פירות על המטבע יכול לחזור ולחלל המטבע על מטבעות אחרות.²

ולכך נקטינן שם דוודאי מחללין כסף על זהב ונחושת על כסף, [אלא דלב"ש אסרו מדרבנן³ כסף על זהב], ולכאורה להך ריבויא הוא הדין דמחללין מדאורייתא זהב על כסף ונחושת, ונחושת על זהב, וכסף על נחושת, וכן מבואר להדיא בדברי הרי"ף הרמב"ן הריטב"א והר"ן ועוד ראשונים שם.

חילול מעשר שני על כל מטבעות שיוצאים בהוצאה.

[א] איתא בקרא (דברים י"ד כ"ה) 'ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך והלכת' וכו', ומבואר דמחללין פירות מעשר שני על הכסף.

ובספרי מרבינן מקראי דמחללין גם על שאר מטבע ולא רק על כסף, [ולא נתפרש שם מהיכא ריבויא, והגר"א הגיה 'תלמוד לומר כסף כסף ריבה', והיינו מיתורא דכסף, דהוה ליה למיכתב וצרתו בידך].

וכן מבואר ב"מ מ"ה ב' למסקנת הגמ', דלכולי עלמא מחללין פירות מעשר שני מדאורייתא - בין על זהב בין על כסף בין על נחושת, [אלא דאיכא למאן דאמר דב"ש אסרי מדרבנן לחלל על זהב⁴].

ובקידושין י"א ב' למסקנא, נראה דפשוט דגם על נחושת מהני, ואין צריך ריבוי לזה.

ולכאורה ברור דלאו דווקא זהב כסף ונחושת, דכל שיש מטבע היוצא בהוצאה נמי הוי בכלל קרא, דכסף כאן ענינו מטבע העובר לסוחר, שיוכל לקנות בו פירות,

א. ובירושלמי מעשר שני פרק ב' הלכה ג' אחד מאן דאמר, ב"ש ממעטי מקרא דכסף ולא זהב, ומכל מקום נחושת סברי דהוי ככסף, והוא כעין ההוא אמינא בבבלי.

ב. ואף למאי דמרבינן בספרי שאר מיני מטבעות הא כתיבי תלתא כסף, אמנם עיין בספרי דדריש כולוהו ועיין בהערה לסימן ז', ולמה שנתבאר סק"א לשיטת הבבלי בקידושין בלאו הכי אין צריך ריבוי לשאר מיני מטבעות.

ג. ודלא כההוא אמינא בגמ' דב"ש אסרו מדאורייתא כסף שני, ובירושלמי פרק ב' הלכה ג' אחד מאן דאמר

כוונתו דמדרבנן רק מדוחק שרי, וצריך עיון מקורו שגם פירות על נחושת שרי רק מדוחק, ובחיבור לא הביא דין זה.

אם מותר לחלל מטבע על מטבע במין אחד.

ג] ואכתי יש לעיין אי שרי לחלל מטבע על מטבע במין אחד והיינו - כסף על כסף זהב על זהב ונחושת על נחושת, ומדאורייתא לכאורה שרי דהא מרבין כסף שני והכל בכלל, אמנם מדרבנן לכאורה יש כמה ראיות לאיסור:

א) במעשר שני פרק ב' משנה ו' תנן, 'סלע של מעשר שני ושל חולין שנתערבו, מביא מעות ואומר, סלע של מעשר שני בכל מקום שהיא, מחוללת על המעות האלו, ובורר את היפה שבהן ומחלל עליה, מפני שאמרו מחללין כסף על נחושת מדוחק, ולא שיתקיים כן אלא חוזר ומחלל על הכסף'.

ומבואר דשני סלעים של כסף שנתערבו, מחלל על מעות נחושת מדוחק, וחוזר ומחלל על סלע היפה של כסף.

וצריך עיון אמאי לא יקח מיד סלע היפה, ואמר אם הרעה של מעשר הרי היא מחוללת על היפה, ולכאורה חזינן דכסף על כסף אפילו מדוחק אסור לחלל.

ב) שם משנה ח' תנן 'ר' מאיר אומר אין מחללין כסף ופירות על הכסף, וחכמים מתירין - ותנן לה נמי בעדיות פרק א' משנה ט'.

[ובדברי הרשב"א שם מבואר דמרבין רק לחלל על כסף שני דחשיב טיבעא כלפי מטבע ראשון, ולפי זה לדינא אין מחללין כסף על זהב, דקיימא לן דכספא טיבעא כלפי זהב, ונדחק לפי זה בדברי הגמרא עיין שם, וללישנא קמא דהתם גם לדעת הרמב"ן ודעימיה שרי רק כהאי גוונא לחלל, ומכל מקום וודאי קיימא לן דלא כלישנא קמא שם].

ומכל מקום מדרבנן מבואר בפרק ב' משנה ו' דאין מחללין כסף על נחושת אלא מדוחק, ופירש רש"י ב"מ נ"ו א' דהיינו משום 'שבזיון מעשר הוא ועוד שהפרוטות מחללות', וכנראה כוונתו דבזיון מעשר להורידו מכסף החשוב לנחושת שאינו חשוב, ועוד דכסף אינו מחלד כנחושת.

ועיין תוספתא פרק ב' הלכה ז' דמבואר דזהב על נחושת אפי' מדוחק אסור, ונחלקו שם בזהב על כסף אי שרי מדוחק, והובא בירושלמי פרק ב' הלכה ד', וצריך עיון בטעם הדבר, ואולי אזיל כמאן דאמר דהבא טיבעא לגבי כספא והחמירו בו טפי שלא יטעו דגם לכתחילה שרי, ולפי זה לדינא דקיימא לן כספא טיבעא לגבי דהבא, שרי זהב על כסף, וזהב על נחושת עכ"פ מדוחק.

[ועיין עוד רמב"ם בפירוש המשנה דמאי פרק א' משנה ב', שכתב דאין מחללין מעשר שני של וודאי על נחושת, ולא כסף מעשר שני של וודאי על נחושת, ואולי

נקטו כההוא אמינא בבבלי, עיין שם.
ד. ולדעת הרשב"א צריך לומר דכסף על נחושת מהני מדין טיבעא אפירא, וכמו שנתבאר סימן ד' סק"ח לדעת רש"י ועיין שם בהערות בדעת הרשב"א בזה.
ה. ואף לשיטת הרשב"א לא אשכחן לאסור אלא טיבעא אפירא ולא טיבעא אטיבעא.

ומבואר דנחלקו אם יכול לצרף כסף ופירות ולחללן יחדיו על כסף אחר, ובפשוטו נראה דכסף לבד לכולי עלמא אי אפשר לחלל על כסף, וכל הנידון רק אם בצירוף פירות יכול.

(ג) בדמאי פרק א' משנה ב' תנינן קולי דמאי, וחדא מינייהו דמחליין מעשר שני של דמאי, 'כסף על כסף נחושת על נחושת', ולכאורה נראה דבוודאי אסור לחלל כסף על כסף ונחושת על נחושת.¹

(ד) וכן מבואר להדיא בירושלמי מעשר שני פרק ב' הלכה ג', דנקיט ר' חגיי בשם ר' יוחנן ד'כל שאמרו בדמאי מחללין - בוודאי מחללין אותו מדוחק', ומקשי עליה מדתנן בהך דסלעים שנתערבו - דמחללין כסף על נחושת מדוחק, ומשמע דכסף על כסף גם מדוחק אסור, [וכמו שנתבאר בראיה א'], ואף על גב דבדמאי שרי לכתחילה, ומסקינן שם בשם ר' יוחנן ד'כל שאמרו בדמאי מחללין - בוודאי עבר וחיללו מחולל', ובהא ניחא דגם כסף על כסף עבר וחיללו מחולל'.

ובטעם הדבר שאין מחללין כסף על כסף, כתב רש"י ב"מ נ"ו א' והעתיקוהו הר"ש והרא"ש בדמאי ובמעשר שני שם, דכיון ששניהם שווים 'לאו דרך חילול הוא', ולכאורה כוונתם דאין ניכר כאן לאינשי מעשה החילול, שאינו מעבירו על דבר אחר, ואתי לזלזולי במעשר שני ולהוציאו לחולין בלא פדיון.

וברור דסברא זו היינו רק מדרבנן, דמדאורייתא אמאי לא חשיב דרך חילול, וכן חזינן בדברי הירושלמי דבדיעבד

חייל החילול, ועל כרחך דהוי רק מדרבנן, [וכמבואר ב"מ מ"ה ב' דמידי דאורייתא לא חייל בדיעבד].

ועיין עוד בתוספתא פרק ב' הלכה ז' דנקטינן להדיא דבנתערב הקדש וחולין נוטל היפה ומחלל עליה, 'וחזינן דמחלל כסף על כסף, ועל כרחך דמדאורייתא מהני ורק במעשר שני החמירו שלא לעשות כן, [ואולי משום דהקדש חמור ולא יזלזלו בו, ועוד דאפשר דרצו למעט בחילולי הקדש ככל האפשר, שאין מורגלין בו ואתו לזלזולי בחילול הקדש, ועיין].

אמנם לכאורה אשכחן גם כן כמה ראיות דשרי לחלל כסף על כסף:

(ה) בב"מ מ"ה א' הוא אמינא דפלוגתא דב"ש וב"ה אי שרי לחלל כסף על זהב, היינו אי יכולין מדאורייתא לחלל על כסף שני, ומקשי עלה דאם כן 'לפלגי בסלעין על סלעין', והיינו דקשיא ליה לצד זה אמאי לא נחלקו להדיא אם אפשר לחלל סלעין של כסף על סלעין של כסף, ואי נימא דכסף על כסף לכולי עלמא אסור מאי מקשה, ולכאורה משמע דנקטינן דשרי לחלל סלעים של כסף על סלעים של כסף.

(ו) בדף נ"ה ב' מוכחינן דמקילינן בדמאי טפי מוודאי מהא דבדמאי שרי לחלל כסף על נחושת, ובוודאי שרי רק מדוחק, ואי נימא דכסף על כסף בוודאי גם מדוחק אסור, קשה אמאי לא הוכיחו טפי מהא דהקלו לחלל כסף על כסף בדמאי, ובוודאי אפילו מדוחק אסור.

1. וראיה ב' וג' אין ראיה דגם מדוחק אסור.

2. ועיין שם כמה אופנים בזה.

סלעים שנתערבו מחללן על מעות נחושת, ומשמע דכסף על כסף אף מדוחק אסור.^א

ותירצו בתירוצו ראשון דמתני' דסלעין שנתערבו מיירי בשני סלעים שוין, ולכך אי אפשר לחלל אחד על השני, אבל 'מטבע שאינו חריף על החריף מחללין'.

ומבואר דנקטי דכסף על כסף אסור אפילו מדוחק, והא דאיתא בגמ' דמחללין סלעים על סלעים משום דמיירי שאינם שוים, ושרי לכתחילה לחלל שאינו חריף על החריף,^ב ובדרך זו אזלי גם הר"ש והרא"ש בדמאי,^ג [ועיין בסמוך מה שנתבאר בשיטתם].

ולדרך זו לכאורה לא קשה מידי מהך דדף נ"ה ב' דלא הוכיחו דדמאי קל מוודאי מהא דמחללין כסף על כסף בדמאי אע"ג דבוודאי אסור,^ד דהוה מצי לדחויי דהא דשרי בדמאי היינו בשאינן שוים דזה שרי גם בוודאי, [ועיין בתוס' נ"ה ב' דלשיטתם בלאו הכי לא קשה כל כך מהתם, ועיין עוד בתוס' רא"ש שם].

ואולי גם דברי הירושלמי דנקיט דמחללין כסף על כסף^ה יש לדחוק לפי זה, דנקיט דיש גוונא דמחללין כסף על כסף, והיינו כשאינם שוים ואחד חריף מחבירו,

(ז) במעשר שני פרק ב' משנה ה' איתא, 'מעות חולין ומעות מעשר שני שנתפזרו, מה שליקט ליקט למעשר שני עד שישלים, והשאר חולין'. ואיתא בירושלמי שם הלכה ג' 'אמר ר' זעירא וצריך להתנות ולומר אם אלו שלמטן שני, יהיו אלו שבידי תפוסין עליהן', וודאי מיירי שמעות החולין והמעשר שני מין אחד הם, דהא אינו ניכר תערובתן, ומכל מקום מבואר דנקיט הירושלמי דמחללן מין על מינו.^ו

(ח) בירושלמי שם מייתי ברייתא דתוספתא [-שהובאה סק"ב], דנחלקו אי שרי זהב על כסף, ומסיק עלה הירושלמי 'מדברי שניהם מחללין כסף על כסף, ואין מחללין כסף על נחושת', ומשמע דכסף על כסף עדיף מכסף על נחושת, ושרי גם שלא מדוחק.

וצריך עיון ליישב כל הראיות, ויש בזה כמה שיטות בראשונים ז"ל:

שיטת תוספות בבבא מציעא בדרך הראשונה - דתליא אם הסלעים שוים לגמרי.

[ד] תוס' בב"מ מ"ה א' ד"ה לפלגי, הקשו על הא דאיתא התם^ז דשרי לחלל סלעים על סלעים, ממתני' דפרק ב' משנה ו' דשני

ח. ראיות ב' וג' הם לכלל הפחות מדוחק שרי כסף על כסף.

ט. ראייה ה'.

י. ובתחילת דבריהם שם כתבו דהריב"ן לא גרס לה דאמאי יחלל סלעים על סלעים, והם תירצו על זה דיש לומר דהשניים חריפין בירושלים.

יא. ראייה א'.

יב. ולכאורה סגי בשחריף במקום המחלל, ומה שכתבו תוס' בתחילת דבריהם דחריף בירושלים היינו דלכך רוצה לחלל, ומכל מקום לשונם נראה להדיא דגם בשחריף רק בירושלים מהני.

יג. וכן כתב בשיטה מקובצת בביצה י' ב' בדעת רש"י שם, ועיין סק"ד.

יד. ראייה ו'.

טו. ראייה ח'.

[ואולי דייק לה מדנחלקו בזהב על כסף, ולא מיירו בכסף על כסף גופיה].

ועדיין צריך עיון שלא יישבו לגמרי הך דסלעים שנתערבו מביא מעות נחושת ומחלל עליהן, ואמאי לא יביא סלע שחריף טפי דשרי לכתחילה, וכבר עמד בזה בשיטה מקובצת בב"מ שם בשם הרא"ש, וט' ותירץ דהיינו 'משום דלא פסיקא ליה, שפעמים אותן שנתערבו חריפין ביותר, ואינו יכול למצוא חריפין מהן', ולפי זה בשיש חריפין מהן לכאורה לא התירו להביא נחושת, ו' [ועיין רא"ש במעשר שני שם שתירץ בנוסח אחר קצת, 'דלא שכיח כולי האי שני מיני סלעים במקום אחד'].

ואבתי יש לעיין לשיטת תוספות אם יכול לחלל גם סלע החריף על שאינו חריף, ולכאורה לא גרע מנחושת, ומדוחק וודאי שרי, [ולפי זה בהך דסלעים שנתערבו יכול גם כן להביא סלע שאינו חריף, רק מעות נחושת שכיחי טפי].

ועדיין לא נתפרשה לדרך זו מתני' דפרק ב' משנה ה' דמעות חולין ומעשר שני שנתפזרו, דנקיט הירושלמי דמחלל מעות החולין על מעות המעשר שני, ו' ואין לומר דמיירי בשאין שוין, דאטו כל מה שליקט הוי של מלך אחד, ומה שלא ליקט הוי של מלך אחר.

ולכאורה צריך לומר כמו שכתבו הרא"ש שם [והר"ש במשנה ו' בהוספות מכ"י], דקיצר הירושלמי בזה, וצריך להביא

מטבע שאינו חריף כל כך ולחלל עליו, ויחזור ויחלל על המעות שבידו.

שיטת תוספות בכבא מצינא בדרך השניה - דהוי פלוגתא דר' מאיר ורבנן.

[ח] עוד כתבו תוס' שם ליישב קושייתם, 'אי נמי אתיא כר' מאיר, דתנן בתר בבא דהפורט סלע - אין מחללין כסף על כסף דברי ר' מאיר וחכמים מתירין'.

ומבואר דנקטי דפלוגתא דפרק ב' משנה ח' דר' מאיר ורבנן, היינו אי שרי לחלל כסף על כסף, וצריך עיון דלפנינו איתא שם כסף ופירות, ומבואר דכל הנידון רק בצירוף פירות, וכסף לבד משמע דלכולי עלמא אי אפשר לחלל על כסף.

ואולי גירסא אחריתא נודמנה להם במתני', וגרסי רק כסף וכמו שהעתיקו כאן, וכן כתב בתוס' יו"ט.

עוד יש לומר דסברי דהא דנקטו במתני' פירות היינו משום שדברו בהווה, או דלרבנותא דר' מאיר נקטי פירות דגם כהאי גוונא אסור לחלל ולרבנן בכל גווי שרי, וכן כתב החזון איש דמאי סימן ג' סק"ג.

עוד יש לומר דגרסי כגירסת הראב"ד בעדיות פרק א' משנה ט' - 'אין מחללין כסף פירות', ופירש שם שאין מחללין כסף הבא מכח פירות על כסף לר' מאיר, וחכמים מתירין כסף על הכסף. י"ש

[אמנם] בדברי הירושלמי על המשנה שם בהלכה ד', נראה להדיא דלכולי

טז. וליתא בתוס' הרא"ש לפנינו, וצריך עיון בזה.

יז. אמנם בשנצרך לחריף לכאורה אינו מחויב לעשות כן, [וכן משמע ברא"ש מעשר שני פרק ב' משנה ה'].

יח. ראיא ד'.

יט. ועיין סק"ב מה שנתבאר בדברי הראב"ד בזה.

כסף על פירות על מנת לחזור ולחלל, ואולי כוונתו דזה אי אפשר להוכיח מכסף על כסף דיש לומר דגרע שאינו דרך חילול, ולכאורה זוהי גם כוונת תוס' שם.]

בפלוגתא דר' מאיר ורבנן לשיטת תוס', והעולה לדינא לשיטתם.

ו] והנה לשון התוס' נראה להדיא דפשיטא להו דפלוגתא דר"מ ורבנן במשנה ח' היינו אם אפשר לחלל כסף על כסף, ויש לעיין כמאן אזיל תירוצ' ראשון בתוס' שכתבו לחלק בין סלעים שוין לשאינם שוים, אי אזיל כרבנן ובעו ליישב מתני' דסלעים שנתערבו דמשמע דאסור כסף על כסף גם כרבנן ובשוין, או דאזיל כר"מ ובעו ליישב לשון הגמרא שם דמחללין סלעים על סלעים גם כר"מ ובשאינן שוין.

ולשונם 'אי נמי אתיא כר' מאיר', לכאורה משמע דחידשו בהך תירוצא דהך דסלעים שנתערבו - דמשמע דאין מחללין כסף על כסף 'אתיא כר"מ'.

ומשמע דלתירוצ' קמא נקטי דהך דסלעים שנתערבו דמשמע דאין מחללין כסף על כסף - אתיא ככולי עלמא, ואם כן

עלמא אין מחללין כסף על הכסף, דאיתא התם דביש לו כסף שיעור דינר לכולי עלמא אסור,^כ ואפשר שלא היה הירושלמי בידם, או דגרסי שם איפכא דבאין לו שיעור דינר גם ר"מ מודה דשריכא^{כא}.

ולדרך זו מתיישבין כל הקושיות דמתני' דפרק ב' משנה ו' דאסרה כסף על כסף^{כב} אזיל כר"מ דאסר, וכוותיה דברי הירושלמי שם,^{כג} ואפשר דאף מתני' דדמאי דנקטה קולא דכסף על כסף רק בדמאיכד כר"מ אזלא, והא דאיתא בב"מ דמחללין סלעים על סלעים^{כד} אתי כרבנן^{כה}, ואולי גם מתני' דפרק ב' משנה ה' דמעו שנתפזרו יש לומר דאזיל כרבנן,^{כו} [אמנם דחוק לפי זה דמשנה ה' כרבנן ומשנה ו' כר"מ^{כז}], ואף הא דאיתא בירושלמי דיש מאן דמתיר כסף על כסף^{כח} היינו כרבנן דמשנה ח'.

[אמנם] הך דדף נ"ה דמוכח קולי דמאי מכסף על נחושת ולא מכסף על כסף, לא נתיישב דהתם אזיל בדעת ר' מאיר, וצריך לומר כמו שכתב בתוס' הרא"ש שם, דמקשה מהא דר"מ מקל בדמאי טפי מרבנן, וזה מוכיח דאי אסר ר"מ במעשר שני של וודאי כסף על נחושת, ק"ו דאסר בוודאי

כ. ועיין סקט"ו מה שנתבאר בזה.

כא. והחזו"א דמאי סימן ו' סק"ג וסקי"ב כתב דסברו דגמ' דידן פליגא ע"ד הירושלמי, וצריך עיון איך קיצרו בזה תוס' כל כך, דמשמע דפשיטא להו דזה פלוגתא דר"מ ורבנן.

כב. ראייה א'.

כג. ראייה ד'.

כד. ראייה ג'.

כה. אייה ה'.

כו. וכבר כתב בשיטה מקובצת בשם גיליון תוס' להקשות מאי מקשה נפלגו בסלעים על סלעים, דילמא אתי כר"מ, ותירץ דכיון דתנא אחר כך פלוגתא דר"מ ורבנן, משמע ליה דגם רבנן שנו כן [ועי' מהרש"א].

כז. ראייה ז'.

כח. ויש לומר דאתי גם כר' מאיר, וכמו שנתבאר סק"ה, דמביא מעות שאינן חריפין כל כך ומחלל עליהן, ולפי מה שנתבאר סק"ו דגם לתירוצ' בתרא רבנן שרו רק בשאינן שוין, בלא הכי צריך לומר כן.

כט. ראייה ח'.

ל. ראייה ו'.

[או לחלל חריף על שאינו חריף מדוחק, וככסף על נחושת, וכמו שנתבאר סק"ה].

ואכתי לא נתפרש לן לשיטת תוס' אי שרי לחלל כסף על כסף בשני מיני מטבעות - וכגון סלעים על דינרי כסף, וכגון שהסלעים והדינרים של מלך אחד, ועיין בסמוך בדעת הר"ש והרא"ש בזה.

ובדמאי ברור דשרי לתוס' גם בשוין, וכמו שכתבו תוס' נ"ה ב' שהוא מקולי דמאי, ואע"ג דבוודאי אפשר דאסור בשוין לכולי עלמא.

בדברי הר"ש בסוגיין.

[ז] הר"ש בדמאי פרק א' משנה ב' נקט כמו שכתבו התוס' בדרך הראשונה, דאסור לחלל כסף על כסף בוודאי אפילו מדוחק, ומכל מקום בסלעים של שני מלכים יכול לחלל שאינו חריף על החריף, וכדמוכח בהך דב"מ דמחללין סלעים על סלעים, לג' ולא כתב כלל דנחלקו בזה ר"מ ורבנן, וברור דבזה אזיל כדפשיטא ליה במסכת מעשר שני, דהמחלוקת רק בצירוף פירות].

ובסוף דבריו כתב דבמעשר שני פירש בענין אחר, ומסיק [בהוספות מכ"י] דכמו שכתב במעשר שני עיקר.

ובמסכת מעשר שני פרק ב' משנה ו' גבי סלעים שנתערבו, האריך בזה הר"ש טובא, והקשה דאמאי נקטינן במתני' שם דמביא דמביא מעות נחושת ומחלל עליהן - ואינו נוטל סלע היפה ומחלל עליו,

מבואר דלתירוץ קמא פשיטא להו דלכולי עלמא אין מחללין כסף על כסף, והא דהתירו רבנן במשנה ח' לחלל כסף על כסף היינו דווקא בשאינם שוין, לא וכמו שנקטו שם בתחילת דבריהם דכשמחללין כסף על כסף בסתמא היינו בשאינם שוין.

ולפי זה אפשר דאף לתירוץ בתרא שכתבו דהך דסלעים שנתערבו אתיא כר"מ, לא כתבו כן אלא משום דמשמע להו דהך דסלעים שנתערבו מיירי בכל גווני ואף בשאין הסלעים שוין, ועוד דקשיא להו אמאי אינו מביא סלע שחריף טפי ומחלל עליו, וניחא להו להעמיד סתם משנה כר' מאיר. לב

ומעתה אפשר לומר דגם לתירוץ בתרא אכתי נקטי התוס' כתירוץ קמא - דלרבנן אין מחללין כסף על כסף אלא בשאינן שוים, דלא אשכחן דהדרו בהו בפירוש פלוגתא דר"מ ורבנן, [ועוד דסתם חילול כסף על כסף היינו בשאינם שוים וכמו שכתבו התוס' בתחילת דבריהם].

ולדינא לשני הדרכים בתוס' - וודאי דקיימא לן כרבנן דשרי לחלל כסף על כסף, ואף דלתירוץ בתרא סתמא דמתני' דסלעים שנתערבו כר"מ, מכל מקום הוי סתם במשנה ו' ואחר כך מחלוקת במשנה ח', וסתם ואחר כך מחלוקת אין הלכה כסתם, ועוד דסתם הסוגיא בב"מ דשרי לחלל סלעים על סלעים, וודאי אזיל כרבנן דשרי כסף על כסף, אלא דנתבאר בדברי התוס' דאף לרבנן לא אשכחן התירא לחלל כסף על כסף, אלא בסלעים שאינן שוין ומחלל שאינו חריף על החריף,

לא. וכן מסיק החזו"א דמאי סימן ג' סק"ב בדעת התוס', [ובסק"ג שם אזיל בדרך אחרת עיין שם], ושם פשיטא ליה דלתירוץ בתרא שרו תוס' לרבנן גם בשוין, ומכל מקום כתב דלדינא לא קיימא לן כן לשיטת תוס', וצריך עיון.

לב. ובתירוץ קמא דחקו דהא דנתערבו דווקא בשוין וגם כרבנן, וכלשונם 'דהתם הסלעים שוין'.
לג. ראה ה'.

וכדפשיטא לן בב"מ דמחללין סלעים על סלעים, וחזינן דמחללין כסף על כסף.

ובתחילה כתב דשמא גזרה היא - דאם בסלעים שנתערבו נתיר לו ליטול יפה ולחלל עליו את הרע, חיישינן שיקח אחד מהם בלא תנאי, ואף אם נתיר לו להביא כסף אחר מעלמא ולחלל עליו, נמי חיישינן שיטעה ויחשוב שאין קפידא בזה ויטול אחד מהם בלא תנאי, ולהכי הצריכוהו להביא דווקא מעות נחושות.

ולדרך זו לכאורה כל שלא נתערבו מחללין כסף על כסף ואפילו לכתחילה.

עוד תירץ הר"ש דאע"ג דמדאורייתא שרי כסף על כסף, מדרבנן אסור אפילו מדוחק, וכנראה כוונתו דהא דאמרין בב"מ דמחללין סלעים על סלעים היינו מדאורייתא ובדיעבד, [וכן פירש החזו"א דמאי סימן ג' סקי"ד בדבריו, וקשה לפי זה אמאי עדיפא ליה למקשן בב"מ דליפלגו ב"ש וב"ה בחילול סלעים על סלעים לענין דיעבד, טפי ממה דנקטינן במתני דפליגי בחילול כסף על זהב לכתחילה, וצריך לומר דעדיפא מיניה קמתרץ שם].

והקשה הר"ש על תירוצו האחרון מהך דב"מ דף נ"ה ב' דמוכחין דמאי קיל מוודאי מדשרי כסף על נחושת בדמאי אע"ג דבוודאי שרי רק מדוחק, ולא מוכיח טפי מדשרי בדמאי כסף על כסף, אע"ג דבוודאי אף מדוחק אסור.^{לד}

וכתב דאין לדחות קושיא זו דהא דשרי כסף על כסף בדמאי היינו דווקא [בשני

מיני מטבעות וכגון-] סלע על דינרי כסף דהוי דרך חילול, ונימא דגם בוודאי כהאי גוונא שרי עכ"פ מדוחק, לה דהא בוודאי גם בכהאי גוונא אסור אפילו מדוחק, דהא בסלעים שנתערבו מביא מעות נחושות ולא דינרי כסף.

ודייק דכן משמע בירושלמי דמוכיח ממתני' דאסרה כסף על כסף אפילו מדוחק דאף מה שאסור בוודאי מדוחק שרי בדמאי, וכנראה כוונתו דחזינן בירושלמי דייק גם כן ממתני' דגם סלעים על דינרין אסור, דאי במתני' יש לומר דסלעים על דינרין מותר דילמא אף בדמאי הותר רק בכהאי גוונא.

וכתב הר"ש דלתירוץ קמא שכתב נחא הקושיא מדף נ"ה, דנתערבו שאני דאתי לידי תקלה, ולכאורה כוונתו כמו שנתבאר דלתירוץ קמא לא אשכחן כלל איסורא לחלל כסף על כסף, ולהכי לא שייך להוכיח מזה כלל בדף נ"ה.

במסקנת דברי הר"ש.

[ח] ואם כן לכאורה משמע דמסיק הר"ש כתירוץ קמא דשרי לחלל כסף על כסף ואפילו שלא מדוחק, ורק בנתערבו אסור משום גזירה.

ואף שהביא הר"ש דבירושלמי מבואר שאסור לחלל כסף על כסף, לכאורה צריך לומר דכוונתו דבהך דדף נ"ה חזינן דהבבלי פליג על דברי הירושלמי ומתיר לחלל כסף על כסף.

אמנם בהמשך דבריו הקשה הר"ש אמאי

לד. ראה ו'.

לה. וכעין זה כתבו תוס' שאנץ תוס' רא"ש וריטב"א שם דלא הוכיחו שם מכסף על כסף משום דהוי מצי לדחויי כן, ועיין סקי"א מה שנתבאר בדבריהם, והראב"ד שם נקיט כן לדינא בדמאי, ועיין סקי"ב מה שנתבאר בדבריו.

בדף נ"ה ב' לא הוכיחו לאסור כסף על כסף - מהא דמשנה ח' דנחלקו ר"מ ורבנן אי שרי לחלל כסף על כסף בצירוף פירות, ומשמע דבלא צירוף לכולי עלמא אסור כסף על כסף גם בשלא נתערבו, ל"ו ולא יישב הר"ש בזה מידי.

ועל כרחק דדייק הר"ש מהך דמשנה ח' דכסף על כסף אף מדוחק אסור, [וכנראה מקורו לזה דלא אשכחן התירא מדוחק אלא בכסף על נחושת], דאי אסור כסף על כסף רק שלא מדוחק לא קשה מידי בדף נ"ה, דכסף על כסף וכסף על נחושת דינם שווה דאסורים שלא מדוחק, ורק אם כסף על כסף אף מדוחק אסור - קשה אמאי הוכיחו שם מכסף על נחושת הקל שהותר מדוחק ולא מכסף על כסף החמור שאף מדוחק אסור.

ואם כן מבואר בדברי הר"ש דלדינא אסור כסף על כסף גם להבבלי ואפילו מדוחק מהך דמשנה ח', ל"ו וכן חזינן להדיא בדברי הר"ש במשנה ח' דנקיט גם כן דכל הנידון שם לר"מ ורבנן - הוא רק בחילול כסף על כסף בצירוף פירות, וכסף על כסף גרידא לכולי עלמא אסור וכמו שנתבאר.

ולפי זה על כרחק צריך לומר דמה שכתב הר"ש דלתירוץ קמא 'ניחא' הא דדף נ"ה, אין כוונתו דלהבבלי העיקר כתיורין קמא דשרי לחלל כסף על כסף [-ודלא כהירושלמי], אלא דכיון שיש לפרש טעם אחר במתני' דנתערבו שאני, תו לא מצי הגמ'

בדף נ"ה להוכיח ממתני' דכסף על כסף אסור מדוחק, דדילמא רק בנתערבו אסור ושרי לגמרי בלא נתערבו, ל"ו [וזה הקשה הר"ש דאף דאינו מוכח ממתני' דנתערבו אמאי לא הוכיחו לאיסור ממשנה ח'].

ולפי זה לדעת הר"ש - בין להבבלי ובין להירושלמי כסף על כסף אסור אפילו מדוחק.

ובדברי הר"ש מבואר להדיא דאסור כסף על כסף בכל גווני ואפילו סלעים על איסרין, או אינו חריף על החרף, והא דדף מ"ה א' דמחללין סלעים על סלעים היינו מדאורייתא וכמו שנתבאר סק"ז.

ועיין עוד בדברי הר"ש [בהוספות מכ"י] שעמד בהא דמשנה ה' דמעושת שנתפזרו, שמחלל מעשר שני על החולין, ל"ט והתם כנתערבו הם ושייך נמי הגזרה דילמא שקיל בלא חילול, ויתירין דשמא לא דק הירושלמי וצריך להביא ממקום אחר ולחלל עליו. מ"א

ולמאי דמסיק הר"ש דאף בשאינם שוים אסור לחלל כסף על כסף, אם נתפזרו מעושת כסף יחלל על נחושת ויחזור ויחלל, ואם נתפזרו מעושת נחושת יחלל על כסף ויעלה הכסף לירושלים, וכמו שכתב רש"י בפסחים שהביאו הר"ש בסוף דבריו, [ומשמע בלשון רש"י דאף שחילל כסף על נחושת רק לצורך תיקון התערובות, מכל מקום אסור לחזור ולחלל על

לו. ופשיטא ליה בזה דלא כתוב שנקטו דנחלקו בכסף על כסף גרידא וכמו שנתבאר סק"ה וסק"ו.

ל"ו. וכן נקט החזו"א דמאי סימן ג' סק"ג [וסקי"ב] בדעת הר"ש.

לח. וכן כתב ליישב דברי הגמ' בב"מ המהר"י קורקוס פרק ד' הלכה ה', וכנראה פירש כן בדברי הר"ש. לט. ראה ז'.

מ. ואף שנתבאר דמסיק דאסור גם בלא נתערבו, צריך לומר דלרווחא דמילתא מקשה דהכא נתערבו ממש. מא. ובסוף דברי הר"ש הביא דברי רש"י בביצה ופסחים, ועיין בזה לקמן סקי"ד.

הנחושת, רק בדחוק לזה דאז שרי מדין כסף על נחושת מדוחק].

ולשיטת הר"ש כנראה לא גרסיןן מה דאיתא בירושלמי דמדברי שניהם נלמוד דמחללין כסף על כסף, ^כ ועיין במפרשים שם מה שהגיהו בזה, ואולי גרס לה ומכל מקום סבר דלא קיימא לן כוותיהו, אלא כסתם משנה ו' דנתערבו ומשנה ח' דר"מ ורבנן.

בדברי הרא"ש בסוגיין.

ט] הרא"ש בדמאי פרק א' משנה ב' העתיק דברי הר"ש שם [וכתירון תוס' בדרך הראשונה], דאסור לחלל כסף על כסף בוודאי אפילו מדוחק, ורק בסלעים שאינם שוים יכול לחלל שאינו חריף על החריף.

ועיין שם שדייק ממתני' שם דנקטינן דשרי לחלל בדמאי כסף על כסף ואחר כך כסף על נחושת, שהותר בדמאי לחלל כסף על כסף רק מדוחק וכסף על נחושת אפילו שלא מדוחק, דאי נימא דכסף על כסף שרי בדמאי אפילו שלא מדוחק, קשה דהוי זו ואין צריך לומר זו דנקטינן קודם כסף על כסף דהוי חידוש טפי.

ולא מצאתי חבר בזה לשיטת הרא"ש, ותוס' ותוס' הרא"ש בבבא מציעא נ"ה ב' כתבו ליישב באופן אחר קושיית הרא"ש, דתנא כסף על נחושת אחר כך משום דהוי דומיא דנחושת על הפירות דתנא סמוך ליה פלוגתא דר"מ ורבנן בזה, והרמב"ם פרק ד' הלכה ח' כתב להדיא דגם כסף על כסף שרי לכתחילה בדמאי, וכן הוא בסמ"ג עשין קל"ו.

ובדברי הירושלמי דמעשר שני פרק ב'

הלכה ד' לכאורה לא משמע כהרא"ש, שהקשו שם על מאן דאמר דכל שמותר בדמאי מותר בוודאי מדוחק, מכסף על כסף דמותר בדמאי ואסור בוודאי אפילו מדוחק, ואי בדמאי שרי לחלל כסף על כסף רק מדוחק לכאורה לא קשה מידי, דיש לומר דלא מיירי אלא במאי דשרי בדמאי לכתחילה.

וסיים שם הרא"ש דבמסכת מעשר שני ידקדק בענין כסף על כסף בעזר ה', ומבואר דהך דמעשר שני בתרא ואם כן התם מסקנתו בזה.

ובמעשר שני פרק ב' משנה ו' האריך בזה הרא"ש, ובתחילת דבריו כתב כמו שכתב בדמאי דמחללין סלעים על סלעים בשאינם שווים, [ולשונו שם דאחד מהן חריף טפי במקומו, ולכאורה היה מקום לפרש דסבר דשרי גם חריף על שאינו חריף כיון דיש מקום שהוא חריף, אמנם במשנה ה' שם גבי מעות שנתפזרו כתב להדיא דמחללין על שאינו חריף וחוזר ומחלל על החריף, ומבואר להדיא דחריף על שאינו חריף לא הותר אלא מדוחק].

וכתב שם דאף במתני' דסלעים שנתערבו יכול להביא סלע של מלך אחר, [ולמה שנתבאר היינו לחלל על החריף טפי לכתחילה, או לחלל על שאינו חריף מדוחק ולחזור ולחלל], אלא דלא שכיח כל כך שני מלכים במקום אחד.

והקשה על זה דבירושלמי משמע דכסף על כסף אף בשאינם שוין אסור ואפילו מדוחק, והיינו מדמקשה הירושלמי שם על מאן דאמר דכל שמותר בדמאי שרי בוודאי

ורבנן רק אם אפשר לחלל כסף על כסף בצירוף פירות.

ועל כרחך צריך לומר דוודאי דעת הרא"ש לאסור כסף על כסף בשוים ואפילו בשלא נתערב ואפילו מדוחק, וכמו שכתב בשם הירושלמי להדיא וכדחזינן גם כן במשנה ח' ובירושלמי שם, ומה שכתב הרא"ש כאן דלא נאסר אלא משום גזירה היינו רק בשאינם שוים, דאז לא חשיב ככסף על כסף, ובשלא נתערב שרי אפילו לכתחילה - וכך דב"מ דמחללין סלעים על סלעים.

ונקיט הרא"ש דבזה נתיישבו דברי הירושלמי, דיש לומר דנקיט הירושלמי דהך דדמאי דמחלל כסף על כסף היינו גם בנתערב, דאי לאו הכי למה מחלל כסף על כסף, מד' ובזה דייק הירושלמי ממתני' דבוודאי בכל גווני אסור כסף על כסף בנתערב, ואף בנתערבו סלעים שאינם שוים או שמביא סלע חריף ממקום אחר, ואם כן הקשה דמשכחת ליה דשרי בדמאי ובוודאי אסור אפילו מדוחק, ודו"ק.

ולפי זה למסקנת דברי הרא"ש הירושלמי דאסור כסף על כסף בכל גווני מיירי רק בנתערבו, והמקור לאסור כסף על כסף בשלא נתערבו הוא מהך דמשנה ח', ואם כן לא אשכחן להדיא דגם מדוחק אסור כסף על כסף, אמנם גם התירא לא אשכחן בזה, ואי אפשר להתיר מדוחק בלא מקור [וכמו שנתבאר לדעת הר"ש].

מדוחק, מכסף על כסף דשרי בדמאי ואסור בוודאי גם מדוחק, ואי נימא דיש גוונא דשרי בוודאי [עכ"פ מדוחק] והיינו בסלעים של שני מלכים, אמאי לא דחי הירושלמי דרק בכחאי גוונא מותר בדמאי, [והוא כעין קושיית הר"ש על מה שצדד שם להתיר סלעים על דינרי כסף].^{מג}

ותירץ דצריך לומר דבסלעים שנתערבו אסור לחלל כסף על כסף בכל גווני מבין שניהם או ממקום אחר, גזירה שמא יקח אחד מהן בלא חילול, [וכתירין הראשון בר"ש].

במסקנת דברי הרא"ש ובדעת הרע"ב.

[י] ולכאורה נראה דמסקנת דברי הרא"ש דכסף על כסף שרי בכל גווני, ורק בנתערבו אסור, משום גזירה שמא יקח בלא חילול.

אמנם צריך עיון דלפי זה הבבלי שהתיר סלעים על סלעים פליג על דברי הירושלמי דאסור, ואם כן אמאי הדר הרא"ש מתירין קמא, נימא דזה מודה הבבלי דכסף על כסף אסור, ולא התיר אלא בסלעים שאינם שוים, וכמו שנקט הרא"ש גם בדמאי [ובתוספותיו לב"מ, הובא בשיטה מקובצת שם], ואף דבירושלמי מוכח לאסור בכל גווני הא בלאו הכי פליג הבבלי על דברי הירושלמי בזה.

ועוד דבמשנה ח' נקיט הרא"ש להדיא כדברי הירושלמי שם דלכולי עלמא אסור לחלל כסף גרידא על כסף, ונחלקו ר"מ

מג. ולשיטת תוס' דשרי לחלל כסף על כסף בסלעים שאינם שווים צריך לומר דהתם אזיל הירושלמי כר' מאיר דסתם משנה כוותיה, והוא אסור אפילו בשוים לשיטת תוס' וכמו שנתבאר סק"ו, אי נמי יש לומר דפשיטא ליה להירושלמי בדמאי שרי גם בסלעים שוים וכסתימת מתני' דמאי, [וכדרך זו דחה החזו"א דמאי סימן ג' סק"ד].

מד. וכעין קושיית תוס' ותוס' הרא"ש בב"מ מ"ה א'.

ואכתי יש לעיין לשיטת הרא"ש אי שרי בשלא נתערבו לחלל סלעים על דינרי כסף, [וכמו שצדד הר"ש], וכמו שהתיר הרא"ש לחלל אינו חריף על החריף, ובמשנה ח' חזינן להדיא שאסור דהא מיירי שם אי שרי לחלל כסף ופירות על כסף, וכמו שכתב שם הרא"ש דיש לו חצי דינר כסף ומחלל על דינר, ומכל מקום נקטינן שלא הותר אלא בצירוף פירות.^{מה}

כדברי הרא"ש שם דלא הותר כסף על כסף אלא בצירוף פירות, ועל כרחק צריך לומר גם כן כמו שנתבאר בדברי הרא"ש גופיה, דכלא נתערב נאסר כסף על כסף רק בשוין, ובנתערב נאסר גם בשאינם שוים, וכן חזינן להדיא בדברי הרע"ב בדמאי שהעתיק כדברי הרא"ש שם דבוודאי לא הותר לחלל כסף על כסף אלא בשאינם שוים, ודו"ק.

בשיטת הרמב"ם.

[א] הרמב"ם בפרק ד' ממעשר שני הלכה ה' כתב, 'אין מחללין מעות מעשר שני על מעות אחרות, בין שהיו אלו ואלו כסף או אלו ואלו נחושת, או הראשונות כסף והשניות נחושת, או הראשונות נחושת והשניות כסף, ואם עבר וחלל הרי אלו מחוללין'.

ובהלכה ז' כתב 'בשעת הדחק מותר לחלל מעות הכסף על של נחושת, לא שיקיים אלא עד שימצא ריוח ויחזור ויחלל מעות הנחושת על מעות הכסף'.

והועתק כל זה בסמ"ג עשין קל"ו.

ומבואר דנקטי הרמב"ם והסמ"ג דכסף על כסף אסור, וכסף על נחושת שרי מדוחק, ולכאורה משמע דכסף על כסף גם מדוחק אסור מדלא כתבו התירא בזה, והיינו כדברי הירושלמי במעשר שני - דכסף על כסף גם מדוחק אסור.

[ובמה] דאסר הרמב"ם לחלל נחושת על כסף, ^{מי} צריך עיון מאי שנא ממה

והנה הרא"ש במשנה ה' גבי מעות שנתפזרו, כתב דמחללין על שאינו חריף וחוזר ומחלל על החריף, ולמאי דמסיק כאן דבנתערבו בכל גווני אסור צריך עיון איך מחלל על שאינו חריף, ואולי סבר דבנתפזרו לא גזרינן כל כך שאין הכל לפניו, ולא נאסר אלא כמו בלא נתערבו, [ולפי זה הוא דלא כהר"ש (בהוספות מכ"י) דפשיטא ליה דבנתפזרו נמי גזרינן], ועיין.

ולפי זה לדינא דעת הרא"ש דכסף על כסף אסור לחלל אפילו מדוחק ואפילו סלעים על דינרים, ובשני סלעים שאינם שוין שרי לכתחילה לחלל סלע שאינו חריף על החריף, וחריף על שאינו חריף שרי מדוחק וחוזר ומחלל, ובנתערב אסור לחלל כסף על כסף בכל גווני ואפילו על החריף מדוחק, ובמעשר שני של דמאי התיר הרא"ש חילול כסף על כסף בשוין או בנתערב מדוחק.

והנה הרע"ב במעשר שני פרק ב' משנה ו' סתם כסוף דברי הרא"ש דלא נאסר כסף על כסף אלא בנתערב, ובמשנה ח' סתם

^{מה}. וחזינן דסלעים שאינם שוין עדיפי משני מיני מטבעות, והחזו"א דמאי סימן ג' סקי"ב פשיטא ליה דדין שניהם שוה, ולפניו לא היה סוף דברי הרא"ש, שלא נדפס פירוש הרא"ש בדפוסים הראשונים אלא פסקי פסקי.

^{מו}. ואזיל לשיטתו בבואור מתני' דהפורט סלע פרק ב' משנה ח' דהיינו כסף על נחושת ולא נחושת על כסף, וצריך לומר דחילולו כסף על נחושת היינו מדוחק, [או דסבר דשרי כסף על נחושת סמוך לירושלים, לצורך

תוספות והרא"ש.מט

ועדיין צריך עיון בדברי הרמב"ם שבפרק ו' הלכה א' העתיק הך דמעשר שני פרק ב' משנה ה', דמעות חולין ומעשר שני שנתפזרו מה שלקט לקט למעשר, וסתם שם כדברי הירושלמי דמחלל כל מעות המעשר שני על המעות שבידו, ואיך התיירו לו לחלל מעות על מעות, וכקושיית הר"ש והרא"ש, ואולי סבר הרמב"ם שכהאי גוונא שנתפזרו ואין כל המעות בידו, אם נטריחו להביא ממקום אחר ולחלל, יזלזל טפי במעשר שני ולא יחלל כנגד הכל, ועדיפא לן לומר דראשון ראשון דמלקט יהא למעשר שני, ועיין.

[ועיין] עוד בפירוש המשנה להרמב"ם דמאי פרק א' משנה ב', שכתב דמותר לחלל כסף על כסף אפילו אלף פעמים, ודלא כמו שכתב בחיבורו, ואולי אפשר לדחוק שם דקאי על מעשר שני של דמאי, ועיין בלשונו שם.]

בשיטת הראב"ד [והריב"מ"ץ].

[יב] בעדיות פרק א' משנה ט' איתא מתני' דמעשר שני פרק ב' משנה ח', דנחלקו ר"מ ורבנן אי מחללין כסף ופירות על הכסף.

והראב"ד שם גריס אין מחללין כסף פירות על הכסף דברי ר' מאיר וחכמים מתירין, ולא גריס וי"ו בתיבת פירות, ופירש שם דר' מאיר קאי על רישא דמתני' שם

שהתיר בפרק ה' הלכה י"ג לחלל מעות על זהב להקל משאן, ואולי כאן מיירי בשמחלל שלא לצורך, והחזו"א דמאי סימן ג' סק"ב מחק תיבות נחושת על כסף ברמב"ם, ונראה בלשונו דבדפוס שלפניו היה חסר כסף על נחושת, וכתב לגרוס במקום תיבות 'נחושת על כסף' - 'כסף על נחושת', אמנם בכתה"י ובדפוסים איתא להדיא גם כסף על נחושת וגם נחושת על כסף, וגם בהלכה ח' גבי דמאי כתב הרמב"ם להתיר להדיא גם כסף על נחושת וגם נחושת על כסף, וקשה טפי למחקו.]

וצריך עיון שבפרק ו' הלכה ב' כתב הרמב"ם ד'סלע של מעשר שני ושל חולין שנתערבו מביא בסלע מעות ואפילו מעות נחושת, ומחלל עליהם וחוזר ומחלל.

ולשון הרמב"ם 'אפילו מעות נחושת', משמע להדיא דיכול לחלל הסלעים גם על מעות כסף, והיכי שרי לחלל כסף על כסף.

וכתב המהר"י קורקוס שם שצריך לומר בדעת הרמב"ם דאף סלע על מעות כסף שרי מדוחק, וקל חומר מכסף על נחושת, ועיין שם שנסתפק לדעת הרמב"ם אי שרי גם מעות כסף על סלע מדוחק, [ושלא מדוחק וודאי אסור, וכדחזינן בדברי הרמב"ם פרק ה' הלכה ט"ו דאין מחללין חצי דינר על דינר אלא בצירוף פירות], או דרק סלע על מעות שרי מפני שהמעות יותר חריפים, מה עוד יש להסתפק לדעת הרמב"ם אי שרי גם בשני סלעים שאינם שוים וכדעת

קניה בהם בירושלים].

מז. וכתבו בשנו"ס ברמב"ם מהר" פרנקל דכן הוא בדפוס וורשא שהיה לפניו.

מח. וצריך עיון המציאות בזה.

ממ. ומהא דנקטינן ב"מ מ"ה סלעים על סלעים אינו מוכרח להתיר, דאפשר דלא גרס לה וכמו שכתבו תוס' בשם הריב"ן, או דגריס כהגירסא שהביא הראב"ד שם, ואפשר גם כן דפירש דברי הגמ' בדיעבד וכדעת הר"ש.

בשיש לו תועלת מהחלפת מטבעות שוים אסור, דאינו ניכר התועלת, וכדמשמע גם כן במה שכתב בעדיות, אמנם עיין לשון המאירי שם במה שכתב בשם הראב"ד, ומשמע שם דלכל צורך שרי, וצריך עיון.

ובב"מ מ"ה א' כתב הראב"ד דאיכא דגרסי בקושית הגמ' שם [ללישנא דהא דנחלקו ב"ש וב"ה אם אפשר לחלל כסף על זהב היינו אם מחללין על כסף שני מדאורייתא], דאם כן לפלגו בפירות^{נא} על דינרים, ואיכא דגרסי לפלגו בסלעים על סלעים, וגירסא בתרא עדיפא דקושיא דפירות על דינרים כבר הקשו בלשנא קמא שם, ומבואר בלשונו שם להדיא דאי מרבין אפילו כסף שני שרי אפילו סלעים על סלעים.

וצריך עיון גדול בדברי הראב"ד דלמה שכתב בעדיות ב"ש וב"ה אסרי לדינא מדאורייתא כל כסף על כסף ואפילו מעות על סלעים, ואיך הקשו כאן בגמ' דנפלגו ב"ש וב"ה בסלעים על סלעים, דמבואר דאי שרי כסף שני שרי גם כסף על כסף לכתחילה.

ועוד דאף למאן דמתיר כסף על כסף בעדיות פשיטא ליה להראב"ד בעדיות ובדף נ"ה ב', דלא שרי אלא בשני מיני מטבעות, ואיך הקשו כאן בפשיטות דלפלגו בסלעים על סלעים דהוי מין מטבע אחד.

וביותר צריך עיון דהא הראב"ד הביא ספרים דגרסי פירות על דינרים, והוה ליה לתפוס גירסא זו, וכשיטתו בכל המקומות דסלעים על סלעים וודאי אסירי.

דנחלקו ב"ש וב"ה בדיני חילול נחושת על כסף, ופליג עלייהו ר' מאיר וסבר דכל כסף - והיינו מטבע - הבא מכח פירות ואפילו נחושת, אין מחללין אותו על כסף אחר, והיינו משום דדריש הכסף כסף ראשון ולא כסף שני, ונראה בלשון הראב"ד שם דמדאורייתא נקיט כן בדעת ר' מאיר.

ובדעת חכמים שהתירו חילול כסף פירות, פירש שם דאתו לטפויי קולא על דברי ב"ש וב"ה, ושרו אפילו לחלל כסף ממש על כסף ממש וכגון מעות על הסלע, והיינו משום דלא דרשי הכסף כסף ראשון.

וב"ש וב"ה סברי דאף דשרי לחלל נחושת על כסף, כסף ממש על כסף ממש אסור לחלל, דלהכי אהני הכסף כסף ראשון.

ומבואר בדברי הראב"ד דיש כאן ג' שיטות מדאורייתא, דלדעת ר' מאיר בכל גווני אין מחללין מטבע על מטבע מדאורייתא, ולדעת ב"ש וב"ה נחושת על כסף מותר, וכסף על כסף אסור מדאורייתא בכל גווני, ולדעת רבנן בתראי גם כסף על כסף שרי בגוונא שמחלל מעות על סלעים, ומשמע בלשונו דסלעים על סלעים גם לרבנן אסור, ואולי היינו מדרבנן.

ועיין בדברי הראב"ד בב"מ נ"ה ב' [בשיטה מקובצת שם], דנקיט דגם בדמאי לא הותר לחלל כסף על כסף ונחושת על נחושת אלא בשני מיני מטבעות, אבל סלעים על סלעים אף בדמאי אסור דהוי כמחלל הקדש שלא לצורך, ואזיל לשיטתו דפשיטא ליה בעדיות דליכא מאן דמתיר סלעים על סלעים מדרבנן.

ולכאורה משמע בלשון הראב"ד בב"מ דגם

נ. בעדיות ובמעשר שני.

נא. כצ"ל שם וכן הוא בריטב"א ישנים, ולפנינו בשיטה מקובצת דינרים על דינרים, ואין לו מובן.

מדבריו בעדיות בפירוש פלוגתא דר"מ ורבנן, ופירש כשאר ראשונים דאיסורא דכסף על כסף היינו מדרבנן, ונחלקו ר"מ ורבנן בחילול כסף על כסף בצירוף פירות, וכנראה הדר ביה משום דברי הירושלמי בזה, ואם כן לדינא גם הראב"ד פסק כדברי הירושלמי דאסור כסף על כסף ואפילו דינרים על סלעים אפילו מדוחק, ולא הותר אלא בצירוף פירות.

אמנם במה שכתב הראב"ד בב"מ נ"ה לגבי דמאי לא אשכחן דהדר ביה, ואפשר דאכתי שרי בדמאי לחלל רק דינרים על סלעים ולא סלעים על סלעים, אמנם בהשגותיו על הרמב"ם שתק הראב"ד מדין זה, ואולי גם מזה הדר ביה וצריך עיון.

והך דב"מ מ"ה דמחללין סלעים על סלעים לכאורה אכתי צריך ליישב כמו שכתבו תוס' דמחלל שאינו חריף על החריף, ובזה לא אשכחן דהדר ביה הראב"ד.

[ועייין עוד בדברי הריב"ם צ"ח בדמאי פרק א' משנה ב' דנקיט דבוודאי אסור כסף על כסף, משום דכתיב 'כסף' כסף ראשון, ולכאורה נראה דאזיל כעין שיטת הראב"ד בעדיות בדעת ב"ש וב"ה דכסף על כסף אסור מדאורייתא, אמנם לפי זה צריך עיון איך נקיט הירושלמי במעשר שני דמהני כסף על כסף בדיעבד, והריב"ם צ"ח רגיל להעתיק בכל מקום כדברי הירושלמי, ואפשר דאסמכתא בעלמא נקיט, וצריך עיון.]

סיכום שיטות הראשונים בענין חילול כסף על כסף [שלא בצירוף פירות].

[ג] העולה ממה שנתבאר:

דלשיטת כל הראשונים שנתבארו אסור

ועל כרחק צריך לומר דאזיל הראב"ד כמו שכתבו התוס' בתירוץ קמא, וכמו שכתבו הר"ש והרא"ש בדמאי, דהך דסלעים על סלעים מייירי בשאינם שוים ומחלל שאינו חריף על החריף, וסבר הראב"ד דזה הוי כעין כסף על נחושת ושרי לכולי עלמא אפילו לכתחילה,^{יב} [וצריך עיון אמאי לא כתב הראב"ד כן להדיא, ואולי כתב כן ונשמט בשיטה מקובצת].

ומכל מקום בדברי הירושלמי במעשר שני פרק ב' הלכה ג' חזינן להדיא שלא כדברי הראב"ד, דנקיט הירושלמי דכסף על כסף דשרי בדמאי אסור בוודאי מדוחק ובדיעבד חייל, ולהראב"ד הא דשרי בדמאי היינו במטבעות שאינם שוות, וזה לרבנן בתראי שרי לגמרי בוודאי, ולב"ש וב"ה ור"מ אסור מדאורייתא - ולכאורה אף בדיעבד לא חייל.

ועוד דהירושלמי בהלכה ד' שם נקיט להדיא דפלוגתא דר"מ ורבנן היינו דווקא בצירוף פירות, וזהו כסף ופירות, ושלא בצירוף פירות לכולי עלמא אסור כסף על כסף, ודלא כמו שפירש הראב"ד בדעת ר"מ ורבנן דנחלקו בכסף לבד.

ובהשגות הראב"ד על הרמב"ם פרק ה' הלכה ט"ו אזיל להדיא כשיטת הירושלמי דלא הותר לחלל כסף על כסף אלא בצירוף פירות, וברור דנקיט כאן דהוי איסורא דרבנן, דלאיסור דאורייתא וודאי לא מהני צירוף פירות, וצריך עיון דהוי דלא כחד לשיטתו בעדיות - דלב"ש וב"ה ור"מ אסור מדאורייתא לחלל כסף על כסף, ולרבנן שרי לכתחילה לחלל חצי דינר על דינר.

ועל כרחק דהדר ביה הראב"ד לגמרי

יב. אמנם להראב"ד הוי חידושא טפי דמהני חריף לאיסור דאורייתא.

כסף בדמאי רק בשני מיני מטבעות, אמנם בהשגותיו השמיט דין זה. (סקי"ב). וגם לזה לא מצאתי חבר.

דעות הראשונים דהניח מנה ומצא מאתיים מחלל מיניה וביה.

יד] והנה בפסחים י' א' ובביצה י' ב' אייתנין ברייתא^נ ד'הניח מנה [-של מעשר שני] ומצא מאתיים, חולין ומעשר שני מעורבין זה בזה דברי רבי, וחכמים אומרים הכל חולין.

ומבואר דנחלקו רבי ורבנן אי תלינן שנתערב כאן מעשר שני בחולין, או דתלינן שהכל חולין.

ולדעת רבי דתלינן שנתערב כאן מעשר שני בחולין, לכאורה דינו ממש כסלע של מעשר שני ושל חולין שנתערבו, דתנן פרק ב' משנה ח' דמביא מעות נחושת ומחלל עליהן וחזור ומחללן על הכסף.

והנה רש"י בפסחים שם כתב דמביא סלעים ומחלל על המעות ומעלה הסלעים לירושלים, ואפשר דסבר דהוי מעות נחושת ומחללן על הכסף, וכן נקט הר"ש במעשר שני בדבריו, או דנימא דסבר דגם בכסף שרי לחלל מעות על סלעים וכעין דעת הרמב"ם.

אמנם בביצה כתב רש"י דנוטל היפה שבהן ומחלל חברתה עליה, וצריך עיון דהא רש"י גופיה נקט בב"מ נ"ו א' דאסור לחלל כסף על כסף אפילו מדוחק, ולהכי בסלעים שנתערבו מביא מעות נחושת, [ובלשונו בב"מ נראה דזה גופא כוונת המשנה במה שאמרה 'מפני שאמרו מחללין כסף על נחושת מדוחק', דכסף על כסף אפילו מדוחק אסור].

לחלל כסף גרידא על כסף גרידא מדרבנן אפילו מדוחק, אלא דנחלקו בכמה פרטים בזה:

ולדעת תוס', בסלעים שאינם שוים שרי לחלל אינו חריף על החריף, וולכאורה הוא הדין חריף על שאינו חריף מדוחק. (סק"ו).

ולדעת הר"ש דכסף על כסף אסור בכל גווני ואפילו בשאינם שוים או בשני מיני מטבעות ואפילו מדוחק. (סק"ח).

ולדעת הרא"ש אסור לחלל כסף על כסף אפילו בשני מיני מטבעות, ומכל מקום בסלעים שאינם שוים והיינו בשני מלכים מחלל לכתחילה שאינו חריף על החריף, וחריף על שאינו חריף מדוחק וחזור ומחלל על החריף, ובנתערבו אסור לחלל כסף על כסף בכל גווני [ומעות שנתפזרו לכאורה אין דינם כנתערבו]. (סק"י).

ולדעת הרמב"ם סלעים על מעות כסף לכאורה שרי מדוחק, ויש להסתפק במעות על סלעים מדוחק ובמעות של שני מלכים. (סקי"א).

ובדעת הראב"ד נתבאר לדינא דאסור כסף על כסף אפילו מדוחק, ואינו חריף על החריף לכאורה שרי לכתחילה. (סקי"ב).

וכל זה במעשר שני של וודאי, ובמעשר שני של דמאי מבואר בדמאי פרק א' משנה ב' ד'מחללין אותו כסף על כסף ונחושת על נחושת', ובפשוטו היינו אפילו לכתחילה וכן כתבו הרמב"ם והסמ"ג להדיא, ולדעת הרא"ש שרי כסף על כסף רק מדוחק, ולא מצאתי חבר לזה. (סק"ט).

ולדעת הראב"ד בב"מ שרי לחלל כסף על

ותוס' רא"ש בפסחים שכתבו דנוטל היפה ומחלל עליה, וכן נקטו בחידושי המאירי בביצה ובחידושי הר"ן בפסחים שם, דלכאורה הוי נגד מתני' דפרק ב' משנה ו', דנקטה דבנתערבו אין מחללין כסף על כסף, אלא מחללין על מעות נחושת וחוזר ומחלל על הכסף.

ועל כרחק צריך לומר בדעת כל הראשונים הנ"ל - דסברי דהך דהניח מנה ומצא מאתיים שאני משני סלעים שנתערבו, ובזה יכול לחלל מיניה וביה, ואולי דייקי לה מהא דסתם רבי ולא אמר דמביא מעות נחושת.

והטעם בזה יש לומר דעד כאן לא החמיר רבי דמנה אחד מעשר שני אלא מספיקא,^{יב} ולא מחמירין גם כן שלא לחלל אחד על השני, ובאופן אחר יש לומר דסברי דאם נטריחו להביא ממקום אחר ולחלל יזלזל בזה טפי, ויקל לעצמו שאין כאן מעשר שני כלל כרבנן, וצריך עיון בזה.

בדין חילול כסף על כסף בצירוף פירות, ובדין חילול מטבע קטנה על מטבע גדולה.

טו] במעשר שני פרק ב' משנה ח' תנן 'ר' מאיר אומר אין מחללין כסף ופירות על הכסף וחכמים מתירין'.

ואיתא בירושלמי שם הלכה ד', דפלוגתא בפירות שהם פחות מדינר, אבל בפירות שיש בהם כדי דינר לכולי עלמא אסור.^{יג}

ובשיטה מקובצת בביצה שם דחק בדברי רש"י דמיירי בשל שני מלכים, ומחלל שאינו חריף על החרף, ודחוק מאוד להעמיד דמיירי רק בכהאי גוונא.

ועיין בדברי התוס' ותוס' רא"ש בפסחים, שכתבו על דברי רש"י שם דבחנם פירש רש"י דמביא סלעים, דמינייהו גופייהו יכול לחלל, וצריך עיון דאטו פליגי על כל הראשונים וסברי דשרי לחלל כסף על כסף, והרא"ש גופיה בכמה מקומות אסר להדיא לחלל כסף על כסף, וכמו שנתבאר סק"י וסקי"א.

ותוס' שם הקשו בסוף דבריהם בשם ריב"א על דברי רש"י אין מחלל מעות על סלעים הא 'בפרק הזהב אמר דטיבעא אטיבעא לא מחללין', ולכאורה משמע דנקטי דרש"י מיירי במעות כסף והקשו אין שרי לחלל מעות על סלעים הא אסור לחלל כסף על כסף וכמו שנקטו הראשונים בדף ג"ו, ובפשוטו נראה דעדיפא ליה לחלל מינייהו גופייהו - וכמו שכתבו תוס' בתחילת דבריהם דאז לחד צד אינו מחולל,^{יד} וצריך עיון מאי מהני הא אכתי מחלל כסף על כסף.

ועיין עוד בדברי התוס' בביצה שתמהו על דברי רש"י שם דנוטל היפה, ומסקו דמחלל על מעות נחושת וכן הוא בר"ש במעשר שני פ"ב מ"ו, וכעין זה מסיק בתוס' הרשב"א בפסחים דהעיקר כפירוש רש"י בפסחים.

ועכ"פ צריך עיון בדברי רש"י בביצה ותוס'

נד. והמהרש"א שם דחק דאזיל דלא כתחילת דברי התוספות, וצריך עיון.

נה. ואף דבפסחים י' א' נקטינן לה לקולא, יש לומר דכיון דחזינן דלרבי ספיקא הוי, מקילינן ביה לענין בדיקת חמץ דרבנן, וצריך עיון בדברי הראשונים שם בזה.

נו. ועיין עוד בתוספתא פרק ב' הלכה י' דנראה דאם מצרף פרוטות של נחושת גם לר"מ שרי, ולמה שכתב הירושלמי לכאורה בעינן שהפירות והפרוטות ביחד יהיו פחות מדינר.

מטבע גדולה על מטבעות קטנות מדוחק, ויש להסתפק אם שרי גם מטבע קטנה על מטבע גדולה מדוחק.

ועיין עוד בדברי תוס' שאנן [בשיטה מקובצת] תוס' רא"ש וריטב"א ב"מ נ"ו א', שכתבו דהא דהוכיחו התם דדמאי קיל מוודאי מהא דשרי כסף על נחושת בדמאי ובוודאי הותר רק מדוחק, ולא הוכיחו טפי מהא דשרי כסף על כסף בדמאי ובוודאי נאסר אפילו מדוחק, משום דאיכא לדחויי דלא הותר בדמאי כסף על כסף אלא בשני מיני מטבעות ולא בסלעים על סלעים.^{נח}

ומבואר דבשני מיני מטבעות אין ראייה דדמאי קיל מוודאי, ויש לעיין אי נקטי דלדינא שרי בוודאי בשני מיני מטבעות עכ"פ מדוחק, או דכוונתם דלא הוכיחו משם כיון דהוי מצי לדחויי דבשני מיני מטבעות שרי בוודאי ולא משום דלדינא נקטינן כן.

בדין חילול מטבע על מטבע בזמנינו.

טז] והנה בזמנינו בארץ ישראל אין מטבעות זהב כסף ונחושת, ויש לנו רק מטבעות של שאר מיני מתכות, או מנייר, וכבר נתבאר סק"א דוודאי מחללין גם על מטבעות של זמנינו, ומעיקר הדין מחללין גם על מטבעות של נייר.

ולחלל מטבע על מטבע בזמנינו לכאורה אסור דהכל כמין אחד, ואף שהמטבעות משני מינים של מתכות, אינו משום חשיבות המתכות, ולא חשיבי לאינשי כלל כשני מינים.

ומבואר דהנידון במתני' משום שאסור לחלל כסף על כסף, וחכמים מקילין בצירוף פירות, שאז נצרך עיקר החילול בשביל הפירות, וזה נקיט הירושלמי שלא הקלו אלא בפירות פחות מדינר - שלא יצטרך לחלל על מטבע קטנה, ויטריחנו להעלות הרבה מטבעות קטנות, אבל בשיש לו פירות כדי דינר שהוא מטבע חשובה כבר לא הקלו.

והעתיקו דברי הירושלמי הריבמ"ץ הר"ש והרא"ש, וכן הוא בתוס' שאנן בעדיות פרק א' משנה ט', וכן פסקו הרמב"ם והראב"ד בפרק ה' הלכה ט"ו.^{יז}

ועיין בדברי תוס' בב"מ מ"ה א' דנראה שפירשו פלוגתא דר"מ ורבנן באופן אחר, ונתבאר בארוכה בסק"ז דלכאורה לשיטתם לחכמים אסור לחלל כסף על כסף במטבעות שוות, ולשיטתם לא אשכחנא היתרא בצירוף פירות, אמנם וודאי דקיימא לן כדברי הירושלמי שלפנינו, וכמו שכתבו כל הראשונים.

ועיין עוד סק"ב פירוש הראב"ד בעדיות במתני' כעין דברי תוס', אמנם כבר נתבאר שם דהדר ביה בהשגותיו.

והנה מבואר במתני' דלולא התירא דצירוף פירות אסור לחלל כסף על כסף, ואע"ג שמחלל מטבע קטנה על מטבע גדולה, וסתימת הדברים נראה דדינו כשאר כסף על כסף ואף מדוחק אסור, וכן נקיט הר"ש להדיא וכמו שנתבאר סק"ח.

ועיין סק"א שנתבאר בדעת הרמב"ם דשרי

נז. ועיין שם בלשון הראב"ד שכנראה הבין בדברי הרמב"ם דשרי כסף על כסף בפני עצמו, וכל הנידון רק לחלל שניהם כאחד, אמנם הרמב"ם בפרק ד' הלכה ה' אסר להדיא כסף על כסף, ועיין סק"א מה שנתבאר בדעת הרמב"ם, וסק"ב מה שנתבאר בשיטת הראב"ד בסוגיין.
נח. והריטב"א שם דחה עוד דהוכיח טפי מכסף על נחושת שמפורש להדיא במתני'.

ויש לעיין בחילול מטבע נייר על מטבע של מתכות, דאפשר דזה ניכר טפי כשני מינים, [ובחור"ל יש מקומות שיש מטבעות נחושת, וגם קצת מטבעות כסף, ויש לעיין בדין חילול שאר מיני מתכות על כסף או נחושת].

ולשיטת הרמב"ם שרי לחלל מטבע גדולה על מטבע קטנה מדוחק, [ואפשר שכן דעת תוס' שאנץ תוס' רא"ש וריטב"א בב"מ], אמנם בדברי הר"ש מפורש לאיסור בזה - וגם לדעת הר"ש בדיעבד חייל, ובדעת שאר ראשונים לא אשכחן בזה להדיא, ולכאורה אפשר לסמוך על הרמב"ם בזה ולהקל במילתא דרבנן.

ובזמנינו המנהג שמיחדים מטבע גדולה לחילולי מעשר שני, ומייחדים שם גם כן פרוטה חמורה שיוכלו לחלל גם פחות משהו פרוטה, ואחר כך כשנתמלאת המטבע מחללין אותה על מטבע קטנה, ומשיירין הפרוטה חמורה לחלל אחר כך עוד פעם על מטבע הגדולה.

ולכאורה חשיב מדוחק שאין רוצה להפסיד כל מטבע הגדולה, וגם רוצה שיהא לו פרוטה חמורה לחלל עוד מעשר שני פחות משהו פרוטה, ואף דהוי רק מניעת רווח שהמטבע הגדולה של מעשר שני ורוצה לעשותה חולין, מכל מקום סתימת הדברים משמע דגם מניעת רווח חשיב דוחק, ובמשך הזמן מרוויח הרבה על ידי זה, וכבר העיד הכפתור ופרח פרק מ' דכן המנהג לייחד מטבע גדולה ולחללה אחר כך על מטבע קטנה, [ואף דאפשר שהיה להם כסף

ונחושת, מכל מקום גם כסף על נחושת שרי רק מדוחק].

וכבר האריך בזה החזו"א בדמאי סימן ג' סק"ב, ושם פשיטא ליה דאסור מדרבנן לחלל מטבע גדולה על מטבע קטנה, ומכל מקום צירף כמה סברות להתיר בזה. נט

ובסוף דבריו שם כתב דיש עצה לחבר לצאת מן הספק, ולחלל בצירוף פירות, והיינו שיחלל כל מעשר שני שבפירות חוץ משהו פרוטה, ואח"כ יחלל שוה פרוטה הנותר עם המטבע הגדולה על מטבע הקטנה, [וכתב דגם כשמצרף פירות דמאי מהני דמכל מקום צריך לחללן].

דינים העולים.

[י] העולה ממה שנתבאר:

(א) דמחללין מעשר שני על כל מטבע שיוצא בהוצאה, ומעיקר הדין גם על מטבע של נייר, אלא דלא נהגו לעשות כן, ובשעת הדחק אפשר להקל בזה. (סק"א).

(ב) עוד נתבאר דמדאורייתא מחללין מטבעות על מטבעות, ומדרבנן אסרו לחלל כסף על נחושת אלא מדוחק וחוזר ומחלל כשאפשר על הכסף. (סק"ב).

(ג) עוד נתבאר דלחלל כסף על כסף, וה"ה שאר מטבע על מטבע כמוהו, אסור מדרבנן אפילו מדוחק. (סק"ג). ומכל מקום בדיעבד וודאי חייל כמפורש בירושלמי.

(ד) לחלל מטבעות של שני מלכים אחד על השני, לדעת הר"ש אסור בכל גווני

נט. דשעת הדחק כזה חשיב כדיעבד, ועוד דבזמנינו שמחללין שוה מנה על שוה פרוטה בלאו הכי ניכר החילול שהוא להפקיע האיסור, עוד נקט שם דלתוס' שרי במטבעות שאינם שוות, ולהכי מסיק לקולא בזה, וכתב דאין להחמיר בזה דהרבה בני אדם לא יעמדו בניסיון ויבואו למכשול, וכדיעבד דמי.

מנורה הערה בענין מעמיד דמעמיד בדרום קג

בצירוף פירות, והיינו כשיש לו פירות פחות מדינר. (סקט"ו).

(ז) בדמאי אפשר לחלל כסף על כסף בכל גווי, [ולדעת הרא"ש דווקא מדוחק, ולדעת הראב"ד דווקא במטבעות שאינם שוות, ובשאר ראשונים לא משמע כן]. (סקי"ג).

(ח) בזמנינו כל המטבעות כמין אחד והכל חשיב ככסף על כסף, ויש לעיין אם מטבעות ושטרות נייר חשיבי כשני מינים. (סקט"ז).

(ט) לחלל בזמנינו מטבע גדולה על מטבע קטנה כדי לאבדה אפשר להקל, ואם מחלל בצירוף פירות וודאי שפיר דמי. (סקט"ז).

ואפילו מדוחק, ולדעת תוס' והרא"ש שרי שאינו חריף על החריף, ולשיטתם הוא הדין דשרי חריף על שאינו חריף מדוחק וחוזר ומחלל על הכסף, אלא לדעת הרא"ש בנתערב לו סלעים של חולין ושל מעשר שני גם לחלל על החריף אסור. (סקי"ג).

(ה) לחלל מטבע גדולה על מטבע קטנה לדעת הרמב"ם שרי מדוחק, ואפשר שכן דעת הריטב"א ותוס' הרא"ש בב"מ, ולדעת הר"ש אסור, ולכאורה אפשר לסמוך ולהקל בזה, ומטבע קטנה על מטבע גדולה אפשר דגם להרמב"ם אסור. (סקט"ו, סקט"ז).

(ו) עוד נתבאר דשרי לחלל כסף על כסף

הערה בענין מעמיד דמעמיד

שלא התירו אלא בשנעץ הקונדסין בקרקע הסוכה, דאז המעמיד כקרקע עצמה ולא שייך למיגזר כלל דילמא יבא לסכך בהן, אבל אם ינעץ קונדסין בגובה הסוכה ויסכך על גביהן, לא מהני מידי ועדיין חשוב כמעמיד בדבר המקבל טומאה, ולכאורה נראה דסברי כדעת החזו"א דגם מעמיד דמעמיד אסור.

ולשון הר"ן בדף כ"ב ב' בטעם הכשר סוכה על גבי האילן, "ודאמרינן כשרה היינו טעמא מפני שהסכך סמוך בקונדסין הנעוצין בקרקעית הסוכה, ואינו סמוך בגובהו של אילן", ונראה להדיא שלא התיר אלא כשהקונדסין בקרקע הסוכה, ולא כשהקונדסין בגובהו של אילן, וכמו שנתבאר.

ועיין עוד בדברי הראב"ד בהשגותיו על בעל המאור בסוכה דף כ"א ב', שהקשה נמי על מאן דאסר להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, דהא עושין סוכה על גבי גמל כדתנן שם בסוכה דף כ"ב ב', ואמאי לא חשיב

ידועים דברי מרן החזו"א בספרו או"ח סימן קמ"ג סק"ב, דלדידן שאנו נוהגים להחמיר שלא להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, אין חילוק בין מעמיד למעמיד דמעמיד.

ולכאורה נמצאו בזה דברים לרבותינו הראשונים ז"ל, דהנה הקשו הראשונים בסוכה דף כ"א ב' על מאן דאסר להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, דהא עושין סוכה בראש האילן כדתנן בסוכה דף כ"ב ב', ואמאי לא חשיב דמעמיד בדבר המקבל טומאה.

ותרצו הרא"ה הריטב"א הר"ן והמאירי דהא עושין סוכה בראש האילן, לאו שסיכך על גבי האילן, אלא שקרקע הסוכה נתון באילן ונעץ קונדסין בקרקע הסוכה וסיכך עליהן, עיין שם שהאריכו בזה, [ועיין עוד בלשון הרמב"ן שם].

ומדברי כל הראשונים הנ"ל נראה להדיא

דמעמיד בדבר המקבל טומאה, ועיין שם מה שתירץ בזה.

והנה סוכה שעל גבי גמל בפשוטו מיירי שקרקע הסוכה על גבי גמל, וכמו שפירשו רש"י ותוספות שם, ולכאורה משמע בדברי הראב"ד דמכל מקום סבר דהוי מעמיד בדבר המקבל טומאה, ומשמע גם כן דסבר דגם מעמיד דמעמיד אסור, [אלא דנראה דהראב"ד החמיר טפי דגם בנעץ קונדסין בקרקע אסור, ובזה לא מצאנו לו חבר].

ומבואר ממה שנתבאר דדעת רבותינו הראב"ד הרא"ה הריטב"א הר"ן והמאירי דגם מעמיד דמעמיד אסור.

[ועיין עוד בדברי המגן אברהם סימן תרכ"ט סק"ט בדרך השנייה, שכתב שמותר לחבר כלונסאות הסוכה במסמרים משום שאינו סכך עצמו וכדברי הר"ן, והעתיקו בביאור הגר"א שם, ולפי מה שנתבאר בדעת הר"ן צריך לומר דלא התירו אלא כשהכלונסאות עומדים בקרקע הסוכה, וכמו שנתבאר בלשון הר"ן ודו"ק.]

ויש להאריך עוד הרבה בסוגיא דמעמיד, ובדברי הרמב"ן במלחמות שם, ולא באתי אלא להעיר בדברי רבותינו הראשונים הנ"ל - דנראה דסברי כדעת החזו"א לאסור מעמיד דמעמיד.



הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

בענין זמן תפילת נעילה

שני מנהגים נפוצים יש בתפילת נעילה, יש המזדרזים כדי להספיק ברכת כהנים לפני השקיעה, ובשעת הצורך אף מדלגים את הפיוטים, ומשלימים אותם לאחר חזרת הש"ץ. ויש המעדיפים להתפלל את התפילה כסדרה, ולוותר על ברכת כהנים, ובדברינו יתבאר, שהדרך הראויה היא הדרך הראשונה. ולא רק בגלל ברכת כהנים, אלא שתפילת נעילה עצמה, זמנה העיקרי לפני השקיעה.

ולר' יוחנן נעילת שערי היכל. וביאור דברי רב למדנו מדברי הרוקח סי' רי"ז, שנעילת שערי שמים הוא זמן הכפרה, דיוה"כ מכפר עם חשיכה. ורצו חכמים שיהא עסוק בתפילה זו בשעת חלות הכפרה, ולזאת הזמן הרצוי לתפילה זו הוא להתחיל ביום ולגמור בלילה, ואע"פ שמבואר בגמ' שאפשר להתפלל תפילה זו בלילה, ובע"ק טובל אחר יוה"כ ומתפלל בלילה, והלא בע"ק אינו טובל אלא אחר סוף היום, צ"ל דדין זה שיהא עסוק בתפילה זו בשעת חלות הכפרה אינו לעיכובא, ומעיקר הדין יכול להתפלל מתי שירצה, ביום או בלילה, ולכן אצל בעל קרי נדחה עניין זה כדי שלא יטבול ביוה"כ. אבל שאר אדם חייב להתחיל ביום ולגמור בלילה. כ"ז ביאור דעת רב.

ג] ולר' יוחנן דפליג אדרב, זמן נעילה הוא נעילת שערי היכל, ולדידה זמן נעילה דווקא ביום. והנה לא מצינו בשום מקום שקבעו חכמים זמן מסוים לנעילת שערי היכל, אלא שנועלין בסוף כל העבודות, והוא לפני שקיעת החמה. [ומש"כ הב"ח דלר' יוחנן צריך לסיים חצי שעה לפני שקיעת החמה, דברים תמוהים הם, ודברי כל

א. מחלוקת רב ור' יוחנן

א] ביומא פ"ז ע"ב, אמר רב תפילת נעילה פוטרת את של ערבית. ומבואר בסוגיא דטעמא דרב משום דנעילה זמנה בלילה, ומסקינן דתנאי היא, דרבנן ס"ל כרב, ור' יוסי ס"ל שזמנה ביום, ולדידה אינה פוטרת של ערבית. ולכאורה הנראה מן הגמ' הוא, דלרב זמן תפילת נעילה דווקא בלילה ולא ביום, אלא שהתוס' (פ"ח ע"א ד"ה אי דצלי) הוכיחו עכ"פ מדברי המקשן בגמ', דלרב יכול להתפלל נעילה או ביום או בלילה, ואע"פ שהתוס' כתבו זאת רק בדעת המקשן, מ"מ כבר פתחו לנו פתח לפרש גם להמסקנא שזו דעת רב. וכן מתבאר מדברי הירושלמי שהובא ברא"ש סי' כ' (ועוד ראשונים), שרב התחיל להתפלל כשהיה שמשא בריש דיקלי, והאריך בתפילה והיתה תפלתו נמשכת עד הלילה. הרי שרב עצמו נהג להתחיל תפילת נעילה ביום. ועוד מבואר בירושלמי שם, דר' יוחנן פליג אדרב, וס"ל דזמן תפילת נעילה דווקא ביום, וכדעת ר' יוסי שבבבלי יומא פ"ז הנ"ל.

ב] והמבואר בסוגיית הירושלמי הוא, דלרב זמן נעילה הוא זמן נעילת שערי שמים,

הפוסקים מוכיחים שלא כדבריו, שכמעט כולם פסקו כר' יוחנן, ואין אחד מהם שהזכיר כן. אדרבה, לשונם מוכיח שיכול להתפלל עד סוף היום].

ד] והנה נתבאר, דלרב נמי צריך להתחיל תפילת נעילה ביום. ויש לשאול א"כ איך היא פוטרת של ערבית. והתשובה לזה מבוארת בב"י סי' תרכ"ג בשם הגה"מ, דתפילת ערבית זמנה מפלג המנחה ואילך, וכדאמרי' בברכות (כז). רב צלי של שבת בע"ש. ויש להקשות, דהא לר' יוחנן נמי אפשר להתפלל נעילה אחר פלג המנחה, ואמאי אינה פוטרת של ערבית. ובאמת דעת האבודרהם, דלר' יוחנן צריך לסיים תפילת נעילה לפני פלג המנחה. וכנראה הוכרח לזה מכח קושיתנו. אכן זו דעת יחידאה, והסכמת הפוסקים להיפך, ואדרבה, מבואר בדברי הגה"מ שבב"י הנ"ל דזמנה דווקא אחר פלג המנחה. (וכן פסק בשעה"צ סי' תרכ"ג סק"ה בשם הפמ"ג). והקושיא במקומה.

ה] והנראה לחלק, דהא דאם התפלל ערבית אחר פלג המנחה יצא, זה מפני שבזה שהוא מתפלל עתה ערבית אחשביה לילה, ובזה יש חילוק בין רב לר' יוחנן, דלר' יוחנן כיון דזמן תפילת נעילה ביום, א"כ מאחר שהוא מתפלל עתה נעילה, מוכח שהוא מחשיב זמן זה ליום. אבל לרב שזמן תפילת נעילה גם בלילה, אין מעשיו מוכיחין דאחשביה יום, ושפיר פוטרת של ערבית.

ב. הכרעת ההלכה

ו] ולהלכה פסק הרי"ף כרב, אבל כל הראשונים פסקו כר' יוחנן, והם הרמב"ם והרא"ש (בשם הר"מ מרוטנבורג) ועוד הרבה ראשונים, וכמבואר בב"י סי' תרכ"ג, ומה שנחלק הב"ח על הב"י, ומייחס להרא"ש טור שסוברים כהרי"ף, ושדעת הרא"ש

כדברי הרי"ף שהעתיק בסתם בתפילת דבריו, ולא כדברי הר"מ מרוטנבורק שהביא בהמשך דבריו, אשתמיט ליה דברי קיצור פסקי הרא"ש במקומו, וגם בלא זה, פשוט שדעת הרא"ש כדעת הר"מ שהביא באחרונה, ועוד שהרא"ש הביא בשם הר"מ, כמה ראיות לפסוק כר' יוחנן, ולא כתב עליהם שום דיחוי. ומבואר שהסכים לראיותיו. ועוד דלפ"ד הב"ח מה הוא זה שהזהיר הטור שיסיימו קודם צאה"כ, והלא לרב פשוט שיכול להאריך לאחר צאה"כ, וכמו שמבואר בגמ' דבע"ק טובל לאחר צאה"כ ומתפלל נעילה. ועוד, שהטור סי' תרכד פסק להדיא, דתפילת נעילה אינה פוטרת של ערבית, וזה דלא כרב. ומה שדחק הב"ח שכוונת הטור כמ"ש הרי"ף דהאינדא נהוג עלמא לצלויי ערבית אחר נעילה, כל הכרוכים האלה למה, ודברי הטור מתפרשים פשוטם כמשמעם, ומה שמבואר בדברי הטור שזמנה עד צאת הכוכבים, דבריו ע"פ שיטתו, דמשמע מדבריו בסי' רל"ג שזמן תפילת המנחה עד צאת הכוכבים. וכן דעת ר"ת בספר הישר סי' רכ"א, ושבה"ל סי' מ"ח. וכן פסק הרמ"א סי' רל"ג ס"א. ועי' בארוכה בשאג"א סי' י"ז (ואין הלכה כן, כי הכרעת המ"ב שם ס"ק י"ז, שזמן תפילת מנחה עד שקיעה ראשונה. וכן פסק בסי' תרכ"ג סק"ד לענין תפילת נעילה). ולפ"ז סובר הטור כאן דה"ה בנעילה.

ז] ומה שהביאו להב"ח לומר כן, הוא ע"פ שיטתו שהבאנו באות ג', שהוא סובר דלר' יוחנן סוף זמן תפילת נעילה חצי שעה קודם שקיעת החמה, ולכן הוצרך לדחוק בדברי הטור שפסק שזמנה עד צאת הכוכבים, שפסק דלא כר' יוחנן. ומאחר שלענין זה דעת הפוסקים דלא כהב"ח, אין לנו צורך לדחוק בדברי הטור, (ויש לנו קצת

הראויה, אף שהוצרכו למהר כ"כ. אך א"א להנהיג כן בזמננו, והיא גזירה שאין הציבור יכולין לעמוד בה.

[י] וכבר נתקבל המנהג ברוב בתי כנסיות, להתחיל נעילה לפני זמן "שמשא בריש דיקלי", וכפי המבואר בפוסקים, שזמן זה הוא לכתחילה ולא לעיכובא. ועיקר זמנה הוא לאחר פלג המנחה.

ונראה שהמנהג הזה נכון אפי' לכתחילה, דהנה הזמן הזה של שימשא בריש דיקלי, נזכר בירושלמי שכן נהג רב, ואף שר' יוחנן חולק על רב לענין סוף זמן נעילה, לא נזכר שהוא חולק על רב לענין תחילת זמן נעילה. ולכן אע"פ שלענין סוף הזמן פסקו הראשונים כר' יוחנן, לא דחו דברי רב לענין תחילת זמן נעילה. אבל הרי"ף והרמב"ם לא העתיקו את הירושלמי הזה, והנראה לומר בזה, כי ידוע שרוב הראשונים סוברים כדברי ר"ת, שסוף היום בשקיעה שניה, שהוא כמעט שעה לאחר השקיעה, וכן דעת טור ושו"ע. ולכן נתקבל על דעתם שר' יוחנן מודה לרב, שתחילת זמן נעילה כשהחמה בראש האילנות, ויש פנאי להתפלל נעילה במתינות עד סוף זמנה. אבל לדעת הגאונים, אין מתקבל על הדעת שר' יוחנן מודה לרב, ויהיה צריך להתפלל תפילת נעילה במהירות שכזאת. ולכן מסתבר דלדין דקיי"ל כדעת הגאונים, אי"צ להקפיד על הזמן דשימשא בריש דיקלי, ואפשר להתחיל תיכף בפלג המנחה. ולכן לא העתיק זאת הרמב"ם, שהוא סובר כדעת הגאונים. ונסתייע מנהג העולם להקדים זמן נעילה. [ולא שטעם זה כדאי לסמוך עליו לחוד. ועיקר הטעם להקל להקדים, הוא כדי שיהיה פנאי להתפלל במתינות, וזה יותר חשוב מהמעליותא דשימשא בריש דיקלי, וחזי לאיצטרופי הטעם הנ"ל].

דברים, לפרש מה הביאו להב"ח לומר כן בדעת ר' יוחנן, וקצרנו לפי שאין הדברים נוגעים להלכה).

[ח] ומעתה לענין הכרעת הלכה. ודאי שהלכה כדעת רוב הראשונים שפסקו כר' יוחנן, וצריך לסיים תפילת נעילה לפני השקיעה, אלא שכבר כתבו הראשונים, שהמנהג להתפלל בלילה. והמרדכי והגה"מ שהובאו בב"י, דוחים את המנהג וכתבו שהוא הנהגת החזנים, ועושים שלא כדין. והב"ח סובר שאפשר לסמוך על המנהג, וע"פ שיטתו שזה דעת רא"ש וטור. וכבר נתבאר בדברים ברורים שאינו כן. ולדינא פסק במ"ב סק"ב שהעיקר כדעת רוב הראשונים, אלא שאין למחות בידי הנוהגין כהרי"ף.

ג. ההנהגה הראויה למעשה

[ט] ומעתה נבוא לענין ההנהגה הראויה למעשה. הנה תחילת זמן נעילה כתבו הראשונים בשם הירושלמי, שזמנה "שמשא בריש דיקלי", והזמן הזה הוא חצי שעה ולכל היותר ארבעים דקות לפני השקיעה. ובדורות עברו שהיה המנהג כדעת ר"ת, היה פנאי מספיק להתחיל תפילת נעילה בזמן זה, ולסיימה שעה לאחר השקיעה. ולכן תקנו לנו קדמונינו כמה סליחות ופיוטים בזמן תפילת נעילה, וגם בזה מזהיר מרן בב"י ושו"ע לקצר בסליחות ופיוטים, ושלא ימשוך הש"ץ את התיבות. ואנן מה נענה אבתריה בזמנינו, שנתקבל המנהג כדעת הגאונים, ואם נתחיל תפילת נעילה בזמן שמשא בריש דיקלי, ונסיים עד השקיעה, יהיה צריך להתפלל בחפזון רב כדי להספיק תפילת הלחש וחזרת הש"ץ, ואין פנאי לומר שום פיוטים. ואמנם אין פליאה אם נאמר שבימי חז"ל באמת כך היה המנהג, שהתפללו תפילת נעילה בזריזות, והיה בכוחם להתפלל בכוונה

היתה ההוראה להתחיל בזמן שמשא בריש דיקלי, ולסיים עד צאת הכוכבים (או עד שקיעה שניה שהוא י"ג וחצי דקות לפני צאה"כ דר"ת), והורה בשו"ע לקצר בסליחות ופיוטים, ושלא ימשוך הש"ץ את התיבות, כדי להספיק הכל בתוך הזמן הזה.

ד. וכחיום שנתקבל המנהג כדעת הגאונים, א"א להורות להתחיל בזמן שמשא בריש דיקלי, ולסיים תפילת הלחש וחזרת הש"ץ עד השקיעה, כי זו גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה. ולזאת נתקבל המנהג להתחיל לאחר פלג המנחה, ולא לחוש להמעליותא של שמשא בריש דיקלי, והראינו פנים שזו הנהגה ראויה לכתחילה.

ה. אלא שראוי להשתדל לסיים חזרת הש"ץ עד השקיעה, ואם אין הפנאי מספיק לומר את כל הסליחות ופיוטים, אפשר לדלגם בחזרת הש"ץ, ולאומרם אחר השקיעה, ואין ראוי להיכנס לפרצה דחוקה, ולסמוך על דעת יחידאה, להמשיך בחזרת הש"ץ לאחר השקיעה.

ו. הדברים האלה לכאורה פשוטים מאוד, אלא שאין המנהג כן, כי המציאות היא שיש נוהגים להמשיך בחזרת הש"ץ של נעילה לאחר השקיעה, ואין חוששין לברכת כהנים. ויש משתדלין להספיק ברכת כהנים לפני השקיעה. אכן נתבאר בדברים ברורים, שהדרך הנכונה היא לסיים את כל חזרת הש"ץ לפני השקיעה.

יא] והנה הזמן הזה שמפלג המנחה עד השקיעה, הוא מספיק להתפלל תפילת הלחש וחזרת הש"ץ במתינות, אך אינו מספיק לומר במתינות גם את כל הסליחות ופיוטים. ולזאת ההנהגה הראויה לכתחילה היא, למהר בחזרת הש"ץ כדי להספיק הכל לפני השקיעה, או כמש"כ המ"ב סק"ח לומר הפיוטים לאחר חזרת הש"ץ, ואף שהמ"ב אמר זאת כדי שישפיקו לומר ברכת כהנים, דברי המ"ב הם ע"פ שיטתו, שהעיקר להלכה כדעת ר"ת, וסומך עליו לענין זמן תפילת נעילה. (ואף שלענין תפילת המנחה חושש במ"ב סי' רל"ג ס"ק י"ד לדעת הגאונים, כאן הקיל, מפני שיש לצרף דעת הרי"ף שסובר שזמן נעילה גם בלילה). ורק לענין ברכת כהנים חושש לדעת הגאונים. אבל אנן דקיי"ל לגמרי כדעת הגאונים, צריכים אנו לחוש גם לענין תפילת נעילה עצמה, שזמנה עד השקיעה.

ד. קיצור הדברים לדינא

א. תחילת זמן תפילת נעילה לכתחילה הוא "שמשא בריש דיקלי", ואם הקדים לפני זמן זה יצא, ובלבד שיהיה לאחר פלג המנחה.

ב. ונחלקו הראשונים בסוף זמן נעילה. להרי"ף יכול להתפלל אפילו בלילה. ולדעת כל שאר הראשונים זמנה ביום, וצריך לסיימה לפני השקיעה. וכן הלכה. ומי שנוהג כהרי"ף אין למחות בידו.

ג. בדורות שעברו, שהיה המנהג כדעת ר"ת,

הערה נחוצה במצות ד' מינים

הלולב, צריך לאוגדו באופן שיהא שדרו של הלולב בולט טפח מעל ההדסים והערבות.

ראינו צורך להעיר אופן על הלכה פשוטה שרבים טועים בה, שכשאוגדים את

אין מעכבין מדאורייתא. ולענין עיקר מצות נטילת לולב יש לדון אם יצא ידי חובה, כי יש מקום לומר, שאע"פ שהנענועים אינם מעכבים, מ"מ צריך שיהיה ראוי לנענוע. וכמו שלולב שאין בו ד' טפחים פסול, ובהכרח שהוא מטעם זה, דבעינן שיהא ראוי לנענוע, ויש לומר דה"ה הכא, ויש מקום לחלק בין הציורים. ולא מצאנו ראייה לפשוט ספק זה. עכ"פ מצות הנענועים ודאי הפסידו.

ויש להוסיף עוד הערה נחוצה הדומה להנ"ל, [אלא שאינה חמורה כמו ההערה הקודמת], והוא שצריך להזהר שכל הטבעות שאוגדים בהם את הלולב, כולם יהיו מתחת הטפח העליון של שדרת הלולב, ומשם ולמעלה לא יהיה שום אגד על הלולב.

והטעם בזה פשוט, כי לדעת הרבה ראשונים מצות הנענועים היא לכסס את עלי הלולב, וכן פסק הרמ"א סי' תרנ"א ס"ט, ולפ"מ שמבואר בגמ' הנ"ל שהנענועים צריכים להיות בטפח העליון של השדרה, א"כ גם הכסכוס צריך להיות דווקא בחלק זה של הלולב, והכסכוס הוא שיהיו העלים מנקשים על השדרה, ואם אוגד שם בטבעות, הרי בזה הוא מונע שלא יהיה שם כסכוס.

ואין די במה שעלי הלולב בולטים טפח, אלא דווקא השדרה. וזו הלכה פשוטה ומפורשת בשו"ע סי' תר"ן ס"ב.

ומקור הלכה זו ברמב"ם פ"ז מלולב ה"ח, וכן כתבו הריטב"א והר"ן (ל"ב ע"ב), וכבר העיר הכף החיים שלא מצינו חולק על הלכה זו.

ופשוט שמי שלא קיים הלכה זו, ואגד את הלולב בצורה שאין שדרת הלולב בולטת טפח מעל ההדסים והערבות, לא קיים מצות נענועים, שהרי מקור דברי הראשונים הנ"ל מהא דלולב צריך שיהא ארוך ד' טפחים, ג' טפחים לעיקר הלולב, והרביעי כדי לנענע בו. ומבואר שצורת הנענוע היא כשהלולב בולט טפח מעל ההדסים והערבות, ובלא זה אין כאן נענוע. ואם היתה מצות הנענוע מתקיימת גם כשאין הלולב בולט טפח, מפני מה הצריכו שיהא הלולב ארוך טפח יותר מההדסים והערבות?

וכל זה פשוט מאוד, וידאב הלב לראות אנשים מוציאים דמים יקרים לקנות ד' מינים מהודרים, ובבואם לקיים את המצוה, מפסידים מצות נענועים בשביל דבר קל שכזה.

וכל דברינו לענין דין נענועים. אכן הנענועים



הרב יוסף יהודה ועקנין

שיעור אורך השברים לשיטת ריב"א וריב"ם

(ר"ה לג; טוש"ע או"ח סי' תק"צ ס"ג)

יולול. עד כאן דברי הגמרא.

*

רש"י מפרש הכל כפשוטו כמושכל הראשון:

'יבבה' דמתני' [יולול] הוא קול בעלמא
[היינו: בלי צורה ושינוי בתחילתו
או בסיומו] 'כל שהוא', ולכן - 'שלש יבבות'
זה שלשה כוחות, שלשה קולות בעלמא כל
שהוא. [והמקור לעשות שלשה, כי אחד או
שנים - זה לא מצב של בכי כדרך הבוכה,
זו צעקה יחידה^א, וכן הוא לשון הרמב"ם
בפירוש המשנה שהאדם מתאנח 'כמו שלשה
שברים' וכו'].^ב

ה'שברים' שנתחדשו בברייתא - הם גניחות,
דבר ארוך יותר מ'יבבות', וגם
הוא - בלי שינוי צורה אלא קול פשוט, וגם
כאן עושים שלשה דבהכי נפקא מצעקה
יחידה להיות מצב של בכייה.

התקיעה - שיעורה נשאר למסקנא כמו
מעיקרא - צמוד לשיעור
התרועה. [ואולם שם 'תקיעה' יש [בהכרח
לכו"ע] כבר ב- 3 כוחות, ולכן כתבו תוס'
שלא להאריך ב'שבר' 3 כוחות, ולכן יצא
השיעור - 2].

נמצא לפירוש רש"י כך, תר"ת: תקיעה -
באורך 3 כוחות, תרועה - 3 קולות X 1 כוח;

א. הקדמה ורקע בקיצור נמרץ:

במסכת ר"ה (לג--לד.) ילפינן מקראי דצריך
להריע בראש השנה שלש תרועות
בשופר, וכל תרועה - מקדימה ובאה לפני
תקיעה, ואחריה מסיימים בתקיעה.

שומה עלינו לברר: א' - צורת ושיעור
התרועה, ב' - שיעור התקיעה.

במשנה (ר"ה לג:) שנינו 'שיעור תקיעה -
כשלש תרועות, שיעור תרועה -
כשלש יבבות'.

ובברייתא 'שיעור תקיעה - כתרועה, שיעור
תרועה - כשלשה שברים'.

ובגמרא מובא דר' אבהו מספקא ליה דלמא
'תרועה' היא גנוחי ויליל, ולכן היה
עושה גם תשר"ת.

בתחילה הגמרא מקשה מתני' וברייתא
אהדדי גבי שיעור התקיעה,
ומשני אביי דתנא דמתני' חשיב תקיעות
דכולהו בבי ותנא דברייתא חשיב תקיעה
דחד בבא, ולא פליגי, דלכולי עלמא שיעור
התקיעה כתרועה.

ואח"כ מקשה הגמ' אותם אהדדי לגבי
שיעור תרועה, ומשני אביי דבהא
ודאי פליגי - בבאיור 'תרועה' דקרא
המתורגם בידינו 'יבבא', אם הוא גנוחי או

תש"ת: תקיעה - באורך 6 כוחות, שברים - 3 קולות $2 \times X$ כוחות.

*

אבל הראב"ד והרשב"א מפרשים את דברי הגמרא באופן אחר¹:

מעיקרא - כשלא דברנו ממחלוקת מתני' וברייתא לגבי התרועה, הוכרחנו להוציא דברי המשנה מפשוטם ולפרש דחשיב תקיעות דכולהו בבי, אבל השתא דמצאנו אותם חלוקים בענין התרועה - תו לא צריך לאפוקי מתני' מפשוטה, אלא כך מתפרשים דבריהם: תנא דמתני' סבר דתרועה היינו ילולי [וכפירוש רש"י - שלשה קולות בעלמא כל שהוא], ולכן - התקיעה - ששיעורה קבוע לכולי עלמא 9 כוחות - שיעורה כשלש תרועות. ותנא דברייתא סבר דתרועה היינו גנוחי - דהיינו שלשה שברים שכל שבר יש בו 3 כוחות, נמצא דתקיעה כתרועה.

*

ונמצא בידינו עתה שנחלקו הראב"ד והרשב"א עם רש"י בשני דברים:

א': בשיעור התקיעה, שלפי רש"י שיעורה כתרועה, 'דהכי קים להו לרבנן, וקרא נמי אקשינהו' (רמב"ן ור"ן), 'וסברא היא שלא יהא הטפל חמור מן העיקר' (פני יהושע).

ולפי הראב"ד שיעורה לכולי עלמא 9 כוחות, 'דכי האי שיעור משמע להו לישנא ד'והעברת' (ר"ן).

ב': בשיעור השברים, שלפי רש"י שיעור כל שבר 2 כוחות, פחות מזה - הרי זו

'יבבה', ויותר מזה - הרי זו 'תקיעה', שהרי למאן דאמר תר"ת חזינן דיש שם 'תקיעה' כבר ב-3 כוחות, דהכי עבדינן לדידיה תקיעה.

והראב"ד - מכוח סוגיית הגמ' העלה בידו דרך אחרת, ד'תקיעה' לא נקראת עד 9 כוחות, ו'שבר' - הוא לא פחות מ-3 כוחות, דבהאי שיעורא דווקא נפקא ליה מחזקת 'יבבה' להיות נקרא 'שבר'.

ב. אחר כל ההקדמה הזו, נבוא לראות את דברי התוספות (ר"ה לג: בד"ה שיעור) בשם הריב"א והריב"ם.

בתחילה מביאים התוספות את דברי רש"י - שלשיטתו התרועה היא 3 קולות X כוח אחד, ולפי זה נמצא דשם 'תקיעה' הוי בשיעור שלשה כוחות, דשיעור תקיעה כתרועה לכו"ע, ויוצא מכל זה דין - דהמושך ב'שבר' כשלשה כוחות - לא קיים המצוה.

ואחר כך מביאים התוספות דלריב"א וריב"ם תרועה היא 9 קולות X כוח אחד, ונולד מזה קולא וחומרא, קולא, לענין מה שנזכר לעיל דלפירוש רש"י המושך ב'שבר' קצת ונעשה 3 כוחות לא יצא ידי חובתו - לריב"א וריב"ם אינו כן, כי לעולם אין שם 'תקיעה' בשיעור 3 כוחות, שהרי תרועה 9 כוחות היא, ולכן 'אין לחוש אם מאריך קצת בשברים', וחומרא, שלפי מה שהאריכו הריב"א והריב"ם את שיעור התרועה², גם שיעור התקיעה דתר"ת ותשר"ת צריך לגדול בהתאמה³.

*

ב. עיין בהשגותיו על הרמב"ם (פ"ג מהלכות שופר ה"ד) ובדרשתו לראש השנה.

ג. משום דעדיף להו לפרש דלמסקנא לא מפקינן לישנא דמתניתין ממשמעותה.

ד. לתרועה עצמה אין כל כך נפקא מינה, דבלאו הכי נהגו להאריך ביבבות כמו שכתבו התוספות ועוד ראשונים.

ה. בתוס' הוזכר רק תשר"ת, והטעם שלא הזכירו גם תר"ת [ותש"ת לפי מה שכתבו רוב הפוסקים כדלקמן].

[בסוף דבריהם] שמי שלא משך בתקיעות ומשך קצת בשברים, עי"ש ודוק היטב.

ג. וכן ממה שכתבו לענין תקיעה דתשר"ת 'וצריך למשוך... כשיעור שלשה שברים ותשעה כוחות', ולא הוסיפו להשיעור שיש כאן עוד אריכות מאשר לפירש"י, שלפירש"י צריך להאריך 9, כמו שברים ותרועה שהם $9 = \{3 \times 1\} + \{3 \times 2\}$, ולריב"א וריב"ם [שגם השברים נתארכו] צריך 18, כשברים ותרועה שהם $\{9 \times 1\} + \{3 \times 3\}$, ועיין^ה.

ד. אבל בבית יוסף [אור"ח סי' תק"צ] מבואר דשיעור השברים והתרועה לשיטת הריב"א והריב"ם שוים, דצורת השברים לדידהו היא כשיטת הראב"ד - 3 קולות X 3 כוחות.

וכעין זה מבואר בב"ח ובביאור הגר"א ובפרי מגדים ובלבושי שרד ובמחצית השקל^ט.

*

ולאידך גיסא, ביד אפרים בביאור דברי הט"ז - מפורש בהדיא כמו שרציתי לפרש, שגם לריב"א וריב"ם - 'שברים' הם $3 \times 2 = 6$, יעוי"ש.

וכן מצאתי בהגהות הרב יעב"ץ על הש"ס שכתב - על דברי התוס' 'דיבבא היא

והנה, המחלוקת שמתחדשת כאן בתוספות היא רק בשיעור התרועה, שרש"י כתב שכל יבבא היא קול בעלמא 'כל שהוא' ועושים שלש יבבות כאלו, והריב"א והריב"ם כתבו דיבבא אחת היא שלשה כוחות של 'כל שהוא', זה נקרא עדיין צעקה אחת ולא מצב של בכי, ולכן כדי לעשות מצב של בכיה יש לעשות 9 קולות X כוח אחד.

אבל זולת זה - אין לנו רמז למחלוקת נוספת עם שיטת רש"י, לא בשיעור התקיעה ולא בשיעור השברים.

ג. לכן חשבתי בתחילה במושכל הראשון בדעת עני - דגם לשיטת הריב"א והריב"ם שיעור 'שבר' כשני כוחות, ולא בשלשה כוחות.

וכן משמע לכאורה מכמה לשונות בתוספות:

א. ממה שכתבו 'ולפירושם אין לחוש אם מאריך קצת בשברים', שהרי דבר זה קאי על מה שכתבו לעיל לפי רש"י שיש לחוש אם מאריך קצת בשברים, ושם הכוונה שצריך לעשות 2 כוחות ואם עשה 3 לא יצא, וכלפי זה כתבו השתא דאין לחוש אם עשה כן, ומשמע דגם לריב"א וריב"ם השיעור הוא 2 כוחות, ורק דאין לחוש אם מאריך^י, ופשוט.

ב. וכן על זה הדרך מדויק מלשון התוס'

משום דבלאו הכי הדרך להאריך בתקיעה ובתרועה כתשעה כוחות.

ו. וזכר לדבר, שבדור הזה יש צורת אנחה אוייוי - בתור צעקה אחת, והתעוררתי לזה מלשון רבינו יהונתן מלוניל בחידושו 'ואומר אוי אוי כמאריך ותביר [זהו גנוח]... ילולי ליל שקורא בנחת אוי אוי אוי ומדבקם יחד'.

ז. ולא שמעיקרא חייב לעשות 3 ואם עשה 2 לא יצא.

ח. ודע דהב"ח [אור"ח סי' תק"צ] מדייק מלשון זה אפשרות להוסיף דשיעור השברים הוא יותר מתשעה כוחות ולכן לא כתבו בפשיטות 'שמונה עשר כוחות', עיין עליו. והעתקתי דבריו לקמן.

ט. כתבתי 'בעין זה', כי הם מאריכים יותר את השיעור, שכתבו בשיעור השברים הוא יותר מ- 9 כחות, עיין עליהם.

י. וכן פירש בספר מועדים וזמנים בדברי הט"ז, יעוי"ש.

יא. בדפוס וגשל.

יותר גדולים מהשברים דלפי רש"י, שהרי לפי רש"י אין כאן אורך של תשעה כוחות.

אבל קשיא לי בהאי פירושא טובא, דלפי זה מסתברא דיש כלל אחד לכולם, בין לתקיעה בין לשברים ובין לתרועה, וא"כ: מהו זה שכתבו התוס' דלפירוש ריב"א צריך להאריך בתקיעה דתשר"ת כשיעור שברים ותרועה, הלא שיעור האורך הנצרך הוא לעולם תשעה כוחות ובהכי סגי להקרא 'תקיעה', ולמה צריך כאן יותר?

ובשלמא לפי חידוש הר"ב שפת אמת - שלעולם לפי מה שמאריך בפועל בשברים או בתרועה צריך להאריך כנגדה בתקיעה - ניחא ולא קשיא מידי, אבל מלשון הרשב"א בחידושו [בכמה מקומות בסוגיין] משמע להיפך, שדין זה של 'שיעור תקיעה כתרועה' - אין שיעור התרועה סיבה לשיעור התקיעה אלא סימן לשיעור התקיעה, וא"כ בנידון דידן: כיון דיש לנו כלל בכל התקיעות ששיעורם הוא לא פחות מתשעה כוחות ובתשעה כוחות סגי, מהיכי תיתי לן להאריך בתשר"ת את שיעור התקיעה, ודוק היטב כי קצרתי.

ואין לומר דתקיעה שאני דכתיב 'והעברת' ולחדש שכמו שכתב בחידושי הר"ן טעם לסברת הראב"ד [נשיעור התקיעה לעולם - תשעה כוחות] משום דהכי משמע 'והעברת', כך גם בנידון דידן ח"י כוחות הוא שיעור הנשמע מן 'והעברת', הא לא

שלשה כוחות של כל שהוא' - 'נראה שזה היפך מפירוש רש"י, אלא שברים קצרים מיבבות'. עד כאן דבריו. מבואר בהדיא דסבירא ליה דלריב"א וריב"ם שיעור השברים אינו 9 כוחות [וכל שכן שלא יותר], אלא כפירוש רש"י.

ה. ואמנם נוראות נפלאותי על הדבר, למה זה כתבו כל שאר הפוסקים דלריב"א וריב"ם שברים הם 3X3 כוחות? הן אמת שלשיטת הראב"ד כך הוא שיעור השברים, אבל - כמו שהקדמתי והבאתי לעיל - שיטתו זו בשברים יוצאת ונולדת מתוך דרכו בביאור כל הנושא, שמתוך זה הוכרח לפרש כך כדי שיהיה שיעור התקיעה לתנא דידן כשלש תרועות ולתנא דברייטא כתרועה אחת - וכנ"ל, אבל הריב"א וריב"ם הלא אין זו דרכם, שהרי לשיטתם שיעור התרועה² תשעה כוחות ושיעור התקיעה לעולם צמוד לשיעור התרועה, ומהיכי תיתי לן להמציא דיש כאן לריב"א וריב"ם עוד מחלוקת עם רש"י - שלא נרמזה כלל בדבריהם?!

ו. ויש שפירשו, שהפוסקים הנ"ל למדו והבינו שהסיבה למה שכתבו הריב"א והריב"ם שצריך להאריך את התרועה כשיעור תשעה כוחות - הוא משום דבכי האי שיעורא הוה אורך חשוב של זמן שמיעה, ובפחות מזה - לא נקרא שְׁהָה כאן אירוע של תקיעה ו'חוויה' של שמיעת תקיעה, ולכן כתבו הפוסקים שלפי זה מוכרח שגם השברים הם

יב. דמתני' דהיינו יבבות.

יג. ואפשר להקשות עוד יותר: דכיון שכל ההכרח של הריב"א והריב"ם לחדש את חידושם - הוא משום הטעם הנ"ל, א"כ: בתשר"ת שהשברים והתרועה אחד הם - בהא אפשר להשאיר עם תרועה ושברים דרש"י שהם ביחד ט' כוחות! $\{3X2\} + \{3X1\} = 9$. אמנם יש ליישב: דגם לספיקא דר' אבהו דדילמא 'תרועה' דקרא 'שברים תרועה' היא - הרי בדברי תנא דברייטא נמצינו למדים שדעתו שכל שבר הוא שלשה כוחות, וכן מדברי תנא דמתניתין שמעינן דכל יבבא היא שלשה כוחות, ובפרט הזה - אין לנו סיבה להסתפק שלא כדבריהם, ודוק.

מסתברא, דהא למאן דאמר תש"ת ולמאן דאמר תר"ת סגי בתשעה כוחות להקרא 'העברה', ומאי שנא. ובשלמא בעלמא (לרש"י) - אמרינן דיש קבלה לחז"ל או היקש דשיעור התרועה סימן לשיעור התקיעה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, אבל אינו משום לשון 'והעברת'.

ז. עד שמצאתי בס"ד בדברי הב"ח את היישוב לכל זה, והוא מלוקט מדבריו בכמה מקומות.

בראשונה כתב - על דברי הטור שלפירוש רש"י צריך להזהר שלא להאריך בשברים וכו' - 'כן כתבו התוס' והרא"ש [סי' י'] שם, ויש לתמוה דהא שברים הם משום גנוחי גנח ואם כן תקיעות דידהו לא הוי אלא כשיעור שלש גניחות שהם גדולים יותר כו', וכך דקדק ה"ר יחזקיהו בהגהותיו כמו שכתוב במרדכי [סי' תשכ] ובהגהות אשיר"י.

ונראה לי: לדעת רבינו האי"ד אתיא שפיר, שהרי כתב דלכולי עלמא הוי 'תרועה' בין בגניחה ובין בלילה, וכיון דשיעור תרועה שלש יבבות 'כל שהוא', אם כן כל שמאריך בשבר כאותו שיעור - אף בסימן תשר"ת - נעשה 'תקיעה' דבר תורה, שהרי שיעור תקיעה כתרועה, ואין אנו תוקעין תשר"ת תש"ת אלא מפני חילוקי המנהגים כמו שנתבאר, ואיכא למימר דהתוס' והרא"ש סבירא להו כרבינו האי, וכן נראה ממה שהביא הרא"ש דבריו בסתם בלי שום חולק ופסק ג"כ כפירוש רש"י אלמא דסבירא ליה הכי כדפירשתי לעיל. עד כאן טו.

ואח"כ, על מה שכתב הטור 'ורש"י פירש שברים ארוכים מיבבות אבל בעל

העיטור כתב וכו', כתב הב"ח דטעם מחלוקת רש"י ובעל העיטור תלוי בגירסת הירושלמי וכו' יעוי"ש. וכתב שם 'ודע שיש עוד סברא שלישית היא דעת ריב"א וריב"ם - ששיעור התרועה כשיעור תשעה כוחות כמו השברים אלא שהתרועה עצמה היא תשעה קולות רצופים, ולדעתו פי' הירושלמי דלא פליגי אלא בצורתה ד'תרועה' דקרא, דחד אמר 'כהדין טרימוטא' דהיינו הליל שאנו עושין, וחד אמר 'תלת ריקיקין' היינו השברים, ובשיעורא לא פליגי וממילא משמע דאידי ואידי חד שיעורא הוא, והיינו ממש פלוגתא דתנא דמתני' ותנא דברייתא דתלמודא דידן, וכן כתב בעל מגדל עוז פירוש הירושלמי בשם הגאונים, עיין שם'.

ויש לדקדק אמאי לא הביא רבינו גם סברת ריב"א וריב"ם שהביאו התוס' והרא"ש ושאר כל המפרשים, ואפשר לומר דטעמיה משום דלא היה אצלו מבואר בדבריהם דשיעור התרועה כשברים ממש, דמשמע קצת ממה שכתבו התוס' והרא"ש לדעתם וז"ל 'וצריך למשוך בתקיעה של תשר"ת כשיעור שלשה שברים ותשעה כוחות' - ולא כתבו בפשיטות 'י"ח כוחות', א"כ אפשר דלא ברירא מילתיה דשיעור שלשה שברים לא הוי טפי מתשעה כוחות, וא"כ לא היה מקום להורות דלפי זה אין צריך להאריך בתקיעה של תשר"ת יותר משל תר"ת, דאפשר דאף לפי זה צריך להאריך, אבל אדברי בעל העיטור - המפורשין דשיעוריהו שוין - קאמר 'ולפי"ז א"צ להאריך וכו'', מה שאין כן לפירוש רש"י שהזכיר בתחילה דצריך להאריך'.

יד. שיטת רב האי גאון ודבריו המתוקים מפורסמים הם בסוגיא זו ומועתקים ע"י הרא"ש והריטב"א והר"ן ובספר המלחמות ובמגדל עוז ועוד, ואין צריך להעתיקם.
טו. זה העתקתי לצורך מה שאביא לבסוף.

ענין - כדלעיל - ודאי יש להשיב אדברי מהר"ר יחזקיהו.

ו'אפשר, דדווקא לענין צורתה דתרועה קאמר דזה וזה 'תרועה' נקרא, דהכל ענין בכייה, אבל מיהו אף לדעת רב האי - השיעור צריך שיהיה שוה - דהיינו תשעה כוחות, דאם לא כן: הרי ודאי אלו מטעין את אלו, דאלו קבלתם בשיעור התרועה תשעה כוחות, ואילו קבלתם שלשה כוחות.

ו'אע"ג דהאשיר"י שהסכים לפירש"י - הביא דברי רבינו האי, צריך לומר דלא הביא דבריו רק לפרש מה שאמרו בגמ' 'מספקא ליה אי גנוחי גנח וכו' דלאו 'ספק' ממש קאמר, אבל במה שצריך לפרש לדעת רבינו האי דהיבבות הם תשעה כוחות - בהא לא סבירא ליה כוותיה אלא כפירוש רש"י, וצריך עיון. עד כאן דברי הב"ח.

ח. הנה הפרי הנלקט מכל דברי הב"ח הנחמדים המועתקים כאן - כך הוא:

א. שסברא היא שוודאי 'שברים' אינם קטנים יותר מ'יבבות', ולכן ודאי שלדעת ריב"א שיעור השברים תשעה כוחות, ויתכן שיותר מזה.

ב. שמדברי התוספות שכתבו שלפירוש רש"י צריך להזהר וכו' - משמע קצת דסבירא להו כרב האי גאון, דבהא מיושבת קושיית מהרי"ח ובית יוסף, וכן משמע מדברי הרא"ש, ובדעת רב האי גאון עצמו מסתברא דצריך שיהיה שיעור השברים והתרועה שוים, דאם לא כן מטעין אלו את אלו.

'הבית יוסף העתיק לשון הרא"ש שכתב לדעת ריב"א וריב"ם צריך למשון בתקיעה של תשר"ת כשיעור שלשה שברים ושלשה כוחות, ונראה ממה שפסק בשולחן ערוך [סעיף ג'] - שהבין מלשון זה שצריך להאריך כשיעור י"ב כוחות, דשלשה שברים הם ט' כוחות, ועוד ג' כוחות, וטענות נזדקק לפניו, שהרי מבואר בתוס' ובמרדכי ובהגהות מיימוניות [פ"ג אות ב'] - שהביאו פירוש ריב"א וריב"ם - דצריך להאריך כשיעור שלשה שברים וט' כוחות, גם הרב המגיד [שם ה"ד] כתב שיש מי שסובר כן - והיינו דעת ריב"א, גם הדבר מבואר מעצמו, שכיון שכל אחד מהיבבות הוא שלשה כוחות - ממילא שלש יבבות הם תשעה כוחות, ושלשה שברים הם לפחות תשעה כוחות - דאינון קטנות יותר מיבבות^{טז}, וא"כ לפחות בעינן י"ח כוחות...'. עד כאן.

עוד כתב הב"ח בסוף הענין: 'ולענין הלכה, הנה הסמ"ג [עשין מ"ב] כתב שנראין דברי ריב"א וריב"ם... וא"כ אין לחוש אם האריך קצת בשברים, ואף לדעת רש"י שהיבבות שלש לבד - כתב מהר"ר יחזקיהו דאם מאריך בשבר כשיעור שלשה כוחות - לא יצא מכלל 'שבר', שהרי שיעור תקיעה דאותו סדר הוא כשיעור שלשה שברים, ומהרא"י [תרומת הדשן סי' קמ"א] כתב דבברים של טעם הם ואין להשיב עליהם, ומשום הכי כתב דאין צריך להזהר כלל שלא להאריך כשיעור שלש יבבות'.

'מיהו - לרבינו האי דהכל הוי 'תרועה' דבר תורה ויצא ידי חובתו בכל

טז. וכן כתב במחצית השקל 'אבל ריב"א וריב"ם... יבא אחת הוא כשלשה כוחות 'כל שהוא'... וא"כ שיעור שבר אחד הוא כשיעור שלשה כוחות 'כל שהוא', דהא שיעור שלשה שברים צריך שיאריך בהן כשיעור תרועה על כל פנים שהן שלש יבבות...'.
יז. פרט זה - יתכן שאיננו מדוייק.

קטז

מנורה

הרב יוסף יהודה ועקנין

בדרום

ג. ואפשר ג"כ שבירושלמי משמע ונתיישבו דברי רוב הפוסקים שכתבו
שהמחלוקת היא רק בצורת התרועה ששיעור השברים לריב"א וריב"ם גדול
ולא בשיעורה. משיעורם לפי דעת רש"י, והכל בא על

מקומו בשלום.

ודעת לנבון נקל שבעת הרווחנו טעם ודעת



הרב ינון זרגרי

מזח"ס 'עץ הדד' - הלכות ארבעת המינים

ישיבה תחת הצללה בסוכות

את הנסר על חודו, הרי הוא פסול כיון שהוא פסול בחפצא. נמצא שנסר שרחב ארבעה אין להשתמש בו כלל בשום אופן.

וזה לשון השולחן ערוך (סי' תרכט סעיף יח):

"וכן אסרו לסכך בנסרים שרחבן ארבעה, אפילו הפכן על צדן שאין בהם ארבעה; ואם אין ברחבן ארבעה, כשרים, אפילו הם משופים שדומים לכלים, ונהגו שלא לסכך בהם כלל".

והנה השולחן ערוך מחדש שהמנהג לא לסכך בנסרים כלל אפילו הם רחבים רק טפח.

ובטעם הדבר נאמרו שני ביאורים, או משום שהיה מנהג לקרות את הבית בנסרים הפחותים מארבעה טפחים, או משום שיש לסכך את הסוכה באופן שיכול הגשם להכנס דרכו (שצריך דירת ארעי).

ועל כן למעשה, אדם שרוצה לסכך ב-לאטות, כיון שאינם רחבים ארבעה טפחים, כיון שכיום לא מקרים בהם, יכול לסכך בהם באופן שלא יהיו ממש צפופים, וכל זה דוקא אם אין לו סכך אחר! ולעניין ברכת לישיב בסוכה, נחלקו האחרונים, ולכאורה י"ל סב"ל^א.

ומ"מ הפלפונים (לאטות שרחבן 5 ס"מ)

שאלה: אדם הרוצה לישיב בסוכות תחת הצללה המצויה כיום, שמניחים כמין עצים דקים בצורה אלכסונית בתוך מסגרת, מי חשיב כיושב תחת הפסל [סכך כשר], או תחת הפסול.

והנה יש לחלק נידון זה לשלשה עניינים.
א. המסכך סוכתו ב-לאטות (קורות שרחבן כעשרה ס"מ).

ב. היושב תחת בית המקורה בלאטות.

ג. היושב תחת ההצללה הנ"ל.

א. סיכוך הסוכה ב-לאטות

בגמרא (סוכה יד.) נחלקו אם מותר לסכך בנסרים, וכתבו הפוסקים להלכה שרק נסר שרחב ארבעה פסול, אך בפחות מארבעה, כשר.

טעם האיסור הוא מתקנת חכמים, שגזרו על גזירת תקרה. שאם נכשיר נסרים אלו לסיכוך, יאמר, מה לי לטרוח ולסכך בנסרים, הרי תקרת ביתי עשויה אף היא מאותם נסרים, ויכול אני לשבת תחתיהם. ואם יעשה כן נמצא מבטל מצוות סוכה, שהרי ביתו של כל ימות השנה פסול לישיבת סוכה [וכמו שדרשו חכמים: "סוכה" אמרה התורה, ולא ביתו של כל ימות השנה].

עוד מבואר בגמרא (שם טו:) שאף אם הניח

א. (וראה מ"ב שם סקמ"ט וסק"ג).

שמעולם לא נהגו לקרות בהם, מותר לסכך בהם, בפרט אם אינם צפופים, וכן היה מנהג ירושלים, וכן הורו האחרונים².

הנה נתבאר לנו דין הסיכוך ב-לאטות. ועתה יש לדון באדם היושב תחת בית המקורה כבר בעץ, כמו שמצוי בצימרים, או תחת סככה העשויה מקורות עץ צפופות.

ב. ישיבה תחת תקרת עץ

איתא בסוכה (טו.) - תקרה העשויה מקורות עץ רחבים ארבעה טפחים, שאין עליה מעזיבה (טיח).

רבי יהודה אומר: בית שמאי אומרים, אף אם מפקפק - מגביה את כל הנסרים [וי"א מוציא המסמרים], מ"מ ונוטל אחת מבינתים - מבין כל שני נסרים נוטל אחד, ונותן במקומו סכך כשר. ובית הלל אומרים מפקפק או נוטל אחת מבינתים הואיל וכל אחד מן המעשים האלו נחשב כעשייה לשם סוכה.

רבי מאיר אומר אין מחלוקת בדבר, ולכו"ע נוטל אחת מבינתים ואינו מפקפק, דר"מ לשיטתו לעיל שאין מסככין בנסרים, ואם כן עדיין יש בזה גזירת תקרה³.

ומבאר הגמרא:

שרבי יהודה סבר: שלדעת בית הלל, הואיל וגילה דעתו שיודע הוא כי תקרה זו פסולה לסיכוך, אין לחוש שמא יבוא לשבת תחת תקרת ביתו, ובטלה גזירת תקרה אם נענע הסכך. אך לבית שמאי נוטל

אחת מבינתיים, שאע"פ שמפקפק, עדיין יש גזירת תקרה.

ורבי מאיר סבר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בכך, ולכולי עלמא, הגם שעסוק הוא להכשיר את תקרת ביתו ואין לחוש שמא ישב תחת תקרת ביתו, לא בטלה גזירה, ועליו ליטול אחת מבינתיים ולהניח שני פסלים באמצע, ורק אותו המקום כשר לישיבת הסוכה.

ולהלכה נקטו הפוסקים כדעת רבי יהודה לשיטת בית הלל שמפקפק או נוטל אחת מבינתיים.

וזה לשון השולחן ערוך (סי' תרלא סעיף ט):

"בית המקורה בנסרים שאין עליהם מעזיבה (פירוש, טיט וצורות שמישים עליהם) ובא להכשירו לשם סוכה, די בזה שיסיר כל המסמרים לשם עשיית סוכה, או שיטול מבין שני נסרים אחד ויתן סכך כשר במקומו וכולה כשרה, אפילו הנסרים רחבים ארבעה, ויש מי שאומר שצריך שלא יהיו הנסרים רחבים ארבעה".

ומבאר המ"ב דמה שכתב שיסיר את המסמרים, י"א שצריך להגביהן.

ומה שכתב שנוטל אחת מבינתיים אפילו הנסרים רחבים ארבעה, י"א שצריך להסיר שני נסרים, שיהיו לכה"פ שבעה טפחים של סכך כשר ביניהם, אא"כ מפקפק. וי"א שמ"מ בארבעה טפחים פסול, כדמסיים.

לסיכום: מי שיש לו פרגולה של לאטות

ב. ראה בהערות שבהוצאת דרשו על המ"ב שם.

ג. והטעם לכך שמועילה נטילת נסר מבינתיים להכשיר את הסוכה, אף שחלקה מסוככת בנסרים רחבים ארבעה טפחים הפסולים לסיכוך, הוא כמבואר בסוף העמוד שם, שאם יש סכך כשר בשווה לסכך הפסול, כשירה.

מנורה ישיבה תחת הצללה בסוכות בדרום קיט

כיון שנהגו שאף על פי שאינן נביאים בני נביאים הם".

מבואר בדבריו שלכתחילה אין ראוי לסכך בהם, אך בדיעבד אין לגעור במי שיושב תחתיהם. אכן כתבו התוספות (סוכה ב. ד"ה כי) שסכך הקבוע במסמרים פסול, וכן הביא האגודה (סוכה שם, הו"ד במג"א תרכז סק"ב) דבריהם בסתם, שאם הסכך קבוע במסמר פסול. אכן אפשר שכוונת התוספות דווקא אם אין גשם יכול להכנס דרכן, כדמשמע מתורף דבריהם שם, וכן ביאר רבי שלמה קלוגר (שו"ת האלף לך שלמה או"ח שסו). ובתרוה"ד (סי' פט, הו"ד בב"י תרכז אות ב) כתב דסכך הקבוע במסמר כשר.

נמצא אם כן דהצללה זו אם אינה קבועה במסמרים, כשירה כמות שהיא. אלא שאם קבועה במסמרים לכאורה יש לומר שאף אם נאמר דפסול היינו דווקא כשאין ריוח בין הנסרים, אך זו שיש בה ריוח, אם יוסיף עליה ענפים תכשר מ"מ, אמנם י"ל דכיון ורוב הצל בא מחמת הפסול [מאותן עצים הקבועים], פסולה.

ועל כן למעשה נראה לומר שאם אינה קבועה במסמרים, כשירה מ"מ. ואם קבועה במסמרים יצטרך להוציא המסמרים ולהגביה^ה, או ליטול אחת מבינתיים ולהוסיף עליה סכך כשר^י.

א"ה: הדברים נכתבו לעורר לב המעיין, ואין לפסוק ע"פ האמור.

צפופות המצויות כיום [שהן פחות מד"ט], יכול לפקפק את כולן או להסיר אחת מבינתיים. אלא שנהגו להחמיר בזה, וכמבואר לעיל.

ג. הצללה

מעשה יש לדון בפרגולות העשויות מעץ דק המונח באלכסון לשם הצללה, אם כשרים הם או לא. ואם יש חילוק בין אם הם קבועים במסמרים, או רק תקועים בחריצי המסגרת ללא מסמרים.

וז"ל הרשב"א (שו"ת ח"א סימן ריג):

"שאלת, סכך סוכה העשוי מנסרים שאין ברחבן אלא טפח. והם תקועים במסמרות של ברזל והם משולבין כשליבת הסולם ואין בפתח השליבה שלושה טפחים. ובחג מכסין אותן בהדס ובערבה. אם פוסלין את הסכך מחמת המסמרות? לפי ששמעתי בשם אחד גדול שנתאכסן בבית אחד מבני עירנו וצוה להסיר המסמרות מן הסכך. הודיענו טעמו אי משום שמקבלין טומאה, ואי משום כך, מאי שנא משפודין של ברזל שאם יש ריוח ביניהן כמותן כשרה.

תשובה: אותו חכם אסר לא מאותו טעם שאמרת אסר, שאותן המסמרות אין פוסלין את הסכך המרובה מהן. ואולי אסר מפני מה שאסר אחד מרבותי ז"ל, דכיון שהנסרים תקועים במסמרות הרי כל הנסרים כנסר אחד רחב ארבעה ויש בו משום גזרת תקרה, ויש שנחלקו עליו. ואתה הנח להן

ד. ויש לדון אם אין בזה משום סוכה ישנה, ומ"מ אם מחדש בה איזה דבר [שמניח ענף דק על פני כולה, או טפח על טפח], שפיר דמי. כמבואר בשו"ע (תרלו א).

ה. עפ"מ"ש המ"ב הנ"ל, שרוב הראשונים פרשו דזה הכוונה מפקפק. אך לדעת השו"ע אה"נ א"צ להגביה. ו. וצריך נמי לזהר שלא יהיה תולמ"ה, שאם הסכך קודם לדפנות, פסול. אלא שאפשר לפתור זאת בנקל מדין פי תקרה יורד וסותם, שיעשה קודם מסגרת טפח תחת תקרתה ואח"כ יניח עליה נסרים, וכמבואר ברמ"א (תרלא א), [וא"צ מסגרת על פני כולה. ואכמ"ל].

הרב משה חליוה
מז"ס 'ענפי משה' וש"ס

בית דירה קבוע שנוטלין ממנו בחג הסוכות הגג ומסכנין כהלכה אי חשיב דירה לאסור אבני החצר

שו"ע סימן ש"ע (סעיף א'): הדר בבית שער או אכסדרה ומרפסת שבחצר אינו אוסר על בני החצר, שאינם חשובים דירה, ע"כ. וכתב עלה המג"א (שם, ס"ק ב' ד"ה שאינם חשובים דירה) וז"ל: "והוא הדין סוכת החג בחג" (יומא דף י' ע"א), עכ"ל.

והנה בערוך השולחן (סי' ש"ע, סוס"ק א') כתב לחדש וז"ל: וכן סוכת החג בסוכות אינו אוסר על בני החצר, אע"פ שאוכל שם דהיא דירת עראי ואינה כבית (יומא י' א'), וממילא דגם אין ליתן שם את העירוב, ומ"מ נ"ל דסוכה בנויה כבית, אלא שבסוכות נוטלים הגג ומכסים בדבר הראוי להכשר סוכה מקרי בית, עכ"ל.

ונלפע"ד דהכי ס"ל המ"ב ז"ל והוא מהא דכתב בשעה"צ (סי' ש"ע ס"ק ג') אדינא דהמג"א דסוכת החג בחג אינו אוסר, וז"ל: "ואף על גב דלעיל בסימן שס"ו סעיף ב' מבואר דיושבי סוכות חייבים בעירוב [=דהכי כתב השו"ע (שם) "יושבי אהלים או סוכות או מחנה שהקיפוהו מחיצה אין מטלטלין מאהל לאהל עד שיערבו כולם", ע"כ, וע"ש], התם מיירי דקביעי שם תדיר שהן שוכני מדבריות, עכ"ל. וחזינן דהיכא דדרין בהסוכה תדיר שפיר מחייבי בעירוב דזהו ביתם, וכפי זה י"ל דה"ה בית דדרין בו בכולא שתא, ורק בסוכות מסירין הגג ומסכנין כהלכה שפיר חייב בעירוב, וכמ"ש הערוה"ש ז"ל, ודוק היטב.

והלום מצאתי בעזה"י בפתחי תשובה (יו"ד סימן רפ"ו ס"ק י"ג, וציין לו מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בפירושו מזוזות ביתך ביו"ד שם) דכתב וז"ל: "ועיין בשו"ת ארבעה טורי אבן (סימן י"ד) לענין מה שיש ברוב מקומות חדרים מקורים עם מזוזה, ובסוכות פותחין הקירוי ומסכנין בענפים, והמזוזה קבועה בדלת, ואחר הסוכות משליכין הסכך ומקרין עם הקירוי כמקדם, והמזוזה כדקאי קאי, אם יפה הם עושים או לא, ודעת גדול אחד דיש בזה משום תעשה ולא מן העשוי, ע"כ צריך אח"כ ליקח משם המזוזה ולקבוע אותה מחדש ולברך עליה, וכן העלה שיש להחמיר אם נשברה הדלת ונתנו אותה לאומן לתקנו, כשחוזר וקובע אותה בהשער שצריך להוציא המזוזה ולקבוע אותה מחדש משום תולמ"ה, והרב בעל המחבר חולק עליו, חדא דמעולם לא יצא הסוכה הנ"ל מידי חיוב מזוזה, דאי משום דסוכה דירת עראי הרי חדר זה דירת קבע כל השנה, וע"כ לא פטרינן סוכת החג אלא כשעושה לשם חג, אף כשעושה אותה דירת קבע פטורה דמקרי דירת עראי, אבל בחדר זה שהוא דירת קבע כל השנה ודאי גם בימי סוכות לא נפטרה, ואין לפוטרה בשביל שאינו מקורה, הרי דרכו בכך והוי כמו חצר, ועוד דפסול תולמ"ה לא הוי אלא כשמתחלה נעשה בפסול, אבל אם מתחלה נעשה בהכשר בחדר שחייב במזוזה, אף שנפטר החדר אח"כ ממזוזה כגון שמסירין הקירוי וכדומה

לזה, מ"מ כשנתקן אח"כ כשירה ואין בזה משום תולמ"ה, ע"ש באורך, עכ"ל. (ועמ"ש במזוזות ביתך (שם) דבספר עמק ברכה תמה אהא ממ"ש המ"ב (סי' ט"ו סק"ו) משם דה"ח, ודכ"פ בשו"ת כת"ס (חיו"ד סי' קל"ט) דיחזור ויקבע המזוזה, ע"ש). ועכ"פ מבואר דס"ל להארבעה טורי אבן דדירת קבע דכולא שתא, רק דבסוכות מסירין הקירוי הימנה ומסככין כהלכה, מחייבא במזוזה, ולפי"ז י"ל דה"נ לענין עירוב דכל דמקרי דירת קבע שפיר אוסר עליהם, ואפשר להניח העירוב שם וכדהעלה הערוה"ש ז"ל.

ומיהו יש לעיין בהא דהוכחנו מחילוקא דהשעה"צ כדברי הערוה"ש (ע"י לעיל), דהא מיהא מסתברא מילתא דהמ"ב גופי' לא סבירא ליה הכי, אחר דכתב בהל' סוכה (סי' תרכ"ו סקב"א) בתו"ד וז"ל: "כתב הפרי מגדים בסוף סימן תרמ"ג, מזוזה בסוכה פטור, ומשמע חדר של כל השנה שדר בו תמיד, ובסוכה מסיר הגג, אפילו הכי בסוכות פטורה, דבשבעה ימים לאו קבע מקרי", עכ"ל. ומהא דקמייתי להפמ"ג ז"ל בסתמא, משמע דהכי ס"ל להלכתא, וא"כ י"ל דה"נ גבי עירוב דהגם דדר התם בכולא שתא, מ"מ אינו ענין לסוכות דאז קחשיב דירת עראי, והוא דלא כהערוה"ש ז"ל, וצ"ע.

מיהו השעה"צ גופי' (סי' ש"ע ס"ג) העיר דהגרעק"א ז"ל בהגהותיו לשו"ע נשאר בהאי דינא דסוכת החג בצ"ע, והכי כתב הגרעק"א ז"ל אדברי המג"א (שם, ד"ה סוכת החג בחג) "היינו דשם איתא דפטור ממזוזה, ואמרינן עלה תנא רבי יהודה מחייב במזוזה ובעירוב ובמעשר, משמע הכל רק לרבי יהודה, אבל לרבנן כמו דפטור במזוזה הכי נמי פטור מלערב, אבל קשה לי, הא ביו"ד סימן רפ"ו סעיף י"א פסקינן דבית שבספינה פטור ממזוזה, דמדמינן לה לסוכת

החג, ומכל מקום מחייבין בעירוב כדלעיל. סימן שס"ו סעיף ב' בהג"ה, וצל"ע, עכ"ל. והוסיף עוד מילין בהא בהגהותיו לעיל (סי' שס"ו ס"ב ד"ה יושבי אהלים) וז"ל: סוכת החג בחג שפתוחה לחצר לכאורה נראה דאינו אוסר ואין צריך לערב, עיין פרק קמא דיומא (דף י' א') דרבי יהודה סבירא ליה דסוכת החג בחג חייב במזוזה, ותני עלה רבי יהודה מחייב בעירוב ובמזוזה ובמעשר, משמע דלרבנן אינו חייב בעירוב, אולם לענין בית שבספינה חלוקים לדינא, דהא פטור ממזוזה כדאיתא בשו"ע יו"ד סימן רפ"ו סעיף י"א, וכללא כייל לה התם בחדא מחתא עם סוכת החג דבתרומייהו הטעם מטעם דאין להם קבע, ואילו הכא בתים שבספינה חייבים בעירוב כמו שכתוב בהג"ה, ואם כן לכאורה גם סוכת החג חייב בעירוב, וצ"ע לדינא. ואחר זמן ראיתי שהמגן אברהם סימן ש"ע ס"ק ב' כתב בפשיטות דסוכת החג בחג אינו אוסר, ולמד זה מסוגיא דיומא הנ"ל, עכ"ל.

אמנם בשו"ת בית יצחק להגאון רבי יצחק יהודה שמעלקיש זלה"ה (חאו"ח, סימן מ"ט, א') כתב ליישב קושית הגרעק"א ז"ל, וזה לשונו: "לענ"ד חילוק גדול יש בין עירוב למזוזה, דבמזוזה בעינן שידור שם בקביעות, וגדר דרך עראי אף אם שם בית עלה פטור ממזוזה כגון בחנויות שבשווקים, אף דהוי ד' על ד' ושם בית עלה, מ"מ הואיל ולא עביד למידר בקביעות פטור ממזוזה, וה"ה בית שבספינה אף אם הבית מתוקן כהלכתו, הואיל ולא עביד למידר בקביעות פטור ממזוזה, משא"כ לענין עירוב דאם הבית לאו שם בית ולא עביד למידר אינו אוסר, משא"כ אם הבית מתוקן כהלכתו, אף אם הדר שם אינו דר רק באותו שבת לבד צריך לערב, וה"ה בית שבספינה. ואינו דומה לסוכת החג בחג דשם החסרון בגוף הבית

לה קאיוט"א חייבת במזווה, שהרי היא דירה קבועה, עכ"ל.

וחזי הוית בספר קהלות יעקב עמ"ס ערובין (סימן י"ז) דאחור דהרחיב טובא בענינא

דבית שבספינה לענין מזווה ועירוב, וכ' דהדעת נוטה דהדרים בספינה בקביעות חייבים במזווה, וגבי ברכה צ"ע, כ' בסו"ד וז"ל: כ"ז כתבתי בשכבר הימים, ונדפס בקה"י ח"ג סימן ט"ו בשנת תש"א, ושוב העירני בזה בני מהר"ח שליט"א מדברי הרמב"ם ז"ל פ"א מהלכות ברכות ה"ב שכתב וז"ל: ויש מ"ע שאדם חייב להשתדל כו' ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות, כגון מזווה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב במזווה כדי שיעשה מזווה, אלא אם רצה לשכון כל ימיו באוהל או בספינה ישב וכו', הרי לכאורה מבואר להדיא דגם כשישב כל ימיו בספינה [דמשמע בספינה אחת ולא שיעבור תדיר מספינה לספינה] נמי פטור, אע"פ שידור שם בקביעות, ויפה העיר. וכן העירוני עוד איזה תלמידי חכמים שיחי' מדברי הרמב"ם ז"ל אלו. אך נראה דראיה מוכרחת אין כאן, די"ל שכוונת הרמב"ם ז"ל היא משום דסתם בית שבספינה אין בו התנאים הנדרשים לחיוב מזווה, דהיינו העשרה תנאים שהזכיר הרמב"ם ז"ל בפ"ו מהלכות מזווה, וכגון הא דצריך שיהא בו ד"א על ד"א, וסתם חדרים שבספינה קטנים טובא וכמו שהזכיר הרמב"ם ז"ל דיכול לדור באוהל ויפטר ממזווה, והרי לא כתב בהלכות מזווה דין מיוחד שהאוהל פטור ממזווה, רק הכוונה כאן משום דסתם אוהל אין בו התנאים הנדרשים לחיוב מזווה, דלכאורה אילו היה באוהל כל התנאים שצריכים למזווה, שיהיה דע"ד עם משקוף ומזוזות ודלתות ועשוי לדירת קבע היתה שפיר חייבת, אע"פ שהתקרה היא משל

דבעי דירת עראי כדאיתא בריש סוכה, ומ"ה אינו אוסר ואין מניחין בו את עירוב, משא"כ היכא שהחסרון אינו בגוף הבית רק דלא עביד למידר בקביעות ודאי אוסר, עכ"ל.

ולפום ריהטא נראה מדבריו כסברת הפמ"ג ז"ל דמייתנין לעיל, דהגם דדר בהבית בכולא שתא, ועתה בסוכות סילק הגג וסיכך כהלכתו, מ"מ כיון דבעי בסוכות "דירת עראי" הרי לא הוי דיורין ככולא שתא, וממילא י"ל דאף כה"ג פטור ממזווה ואינו אוסר, ואין מניחין העירוב שם, דאי ל"ה שוב לא מקרי האי סוכה "דירת עראי", כנלפע"ד. וכפי זה צ"ע בסברת הערוה"ש ודעימי', ויל"ע בזה (ועי' תוס' סוכה דף ב' א') ד"ה כי עביד מ"ש בשלהי דבריו דעיקר סוכה ע"ש הסכך, ע"ש ודוק).

שוב מצאתי בערוך השולחן (יו"ד, סי' רפ"ו ס"ק כ"ז) דכ' וז"ל: ודע דהא דסוכה פטורה מן המזווה זהו בסוכה שרק בסוכות יושבים בה, אבל סוכות שלנו העשויים בחדר שדרים בה כל השנה, ובסוכות נוטלים הגג ומסככין אותה, נראה דגם בסוכות חייבת במזווה, שהרי עכ"פ היא דירה קבועה לכל השנה כולה, עכ"ל. ולכאורה נראה דאף איהו גופי' הרגיש בזה דבסוכות גופא היא הא דירה גדר דירת עראי, רק דהסיבה לחיובי מזווה בסוכות בהאי דירה הוא "שהרי עכ"פ היא דירה קבועה לכל השנה כולה", ואמנם צ"ע מה לן בזה דדירה קבועה היא בכולא שתא, אחר דעתה היא דירת עראי, וצ"ע בזה.

עוד כתב הערוה"ש (שם) וז"ל: וכן יראה לי הך דבית שבספינה זהו כשעשו בית עראי בספינה, אבל ספינות שלנו שיש בהם בתים קבועים, וגם בספינות ההולכות על הנהרות שיש בכל ספינה בית קבוע וקורין

קבע, אין ישיבתה בה מקום דירה, וה"ה כדר בחצר וכאורח, ואפי' ביתו של כל השנה ועשאה סוכה בחג כתב במ"ב בסי' תרכ"ו ס"ק כ"א מהפמ"ג דנפטר ממזוזה, ונראה דה"ה לענין עירוב, מיהו יש חולקים בזה בשערי תשובה שם. ומש"כ מ"ב סי' תרל"ד ס"ק ח', הכונה לכלים ששבתו בבית, לא מבעיא אם ב"ב בדירה,

אלא אפי' כולם בסוכה כיון שלא הלך מביתו והם עראי בסוכה לא נתבטל מקום פיתא, ונידון כיום הכיפורים, עכ"ל, וע"ש היטב.

[ועייין בספר עזרת ישראל להגאון רבי ישראל זיטמאן זלה"ה (חדב"נ) דהגה"ק בעמח"ס תורת אמת מלובלין ז"ל) דבסוה"ס בחי' על או"ח (דף קכ"ח א' מדה"ס טור ב') כתב וז"ל: סי' ש"ע ס"ק ב' במ"א וה"ה סוכת החג בחג. נ"ב משמע שאין אוסר על סוכת חבירו, אף דמבואר לקמן ס"ח דאורחים אוסרים זע"ז, שאני התם דהבית עשוי לדירת קבע, אבל סוכה עשוי לדירת עראי, עכ"ל, ועי' בס' כלים של שלמה (סי' י"א), ע"ש].

לבדים ועורות, וצ"ע. ומ"מ מודינא דפשטות דברי הרמב"ם ז"ל בהלכות ברכות הנ"ל מורים יותר שהבית שבספינה פטור ממזוזה גם כשדרים שם בקביעות, ויש לו תנאים הנדרשים בבית לחיוב מזוזה, ולהלכה צ"ע בזה, והשי"ת יאיר עיננו בתורה"ק, עכ"ל דמון הקה"י ז"ל, וע"ש בכ"ד דמקודם לזה, ע"ש היטב. - ולפי"ז יל"ע בחידושו דהערוה"ש, ואכתי צ"ע לדינא.

והא דכ' המ"ב ז"ל (סי' תרל"ד סק"ח) וז"ל: וכן שתי סוכות בחצר אחת שלא עירבו עירובי חצירות אסור לטלטל מזו לזו, ועל ידי עכ"ם מותר, ע"כ. וצ"ע מהא דכ' המ"ב הכא (סי' ש"ע סק"ד), הנה כבר האריכו בספרי דרבנן ליישב כ"ז הלא בספרתם, ואכמ"ל, וע"ע בכף החיים (סי' תרל"ד אות ח"י) ע"ש.

שוב מצאתי בספר גבורת יהודה למו"ר מרן הגאון רבי יהודא שפירא זצוקלה"ה (חאו"ח, סימן מ' ס"ק א') דכתב בדיני דירה האוסרת, וז"ל: מה שנראה לפו"ר, א. דירה ליום אחד הוי דירה, והוא דין מתני' דחמשה ששבתו, וזה טעם הפוסקים בשיירא, וסוכת החג שאני, כיון דרחמנא אמר צא מדירת



הרב אבינועם טאובנר

האם צריך לכוון לאיזו תפילה הוא מתפלל

אם תפילת מנחה בשנית אחר פלג המנחה עולה לערבית

בספר בר אלמוגים סו"ס ב', דן בענין זה. והביא ראיות דמהני:

א. בסימן רס"ח במג"א כ' דאם התפלל מוסף לשם שחרית, נהי דלא יצא לשם שחרית, מ"מ לשם מוסף יצא. [בספר אגן הסהר ח"ב אות רע"ו, הביא ששמע ממורינו הגרא"ג זצ"ל שדחה הראיה מהמג"א, דסו"ס הנוסח מוכיח שזה לשם מוסף. עיי"ש. אך כבר אלמוגים כן כתב הראיה. ובפשטות יש ראייה].

ב. בשע"ת סימן תכ"ב סק"ג, הביא את דברי **הזרע אמת**, דאם שכח בשחרית יעו"י, ולאחר שסיים ג"ר דמוסף נזכר, יכול להמשיך מכאן ואילך לשחרית. עכ"ד. והיה מקום לפלפל ולומר, דסו"ס לא סיים כל התפילה, ומהני כוונה במקום שנמצא לתפילה אחרת. אך בסתמא הראיה במקומה עומדת, שאף שהתפלל ג"ר לשם מוסף, עולות לג"ר דשחרית.

ג. הביא שם חכמת שלמה למהרש"ק (סימן תרצ"א) בהתפלל נעילה במקום מנחה, דתעלה לו למנחה, אך דחה זאת מטעמים אחרים ע"ש. [וזה כפסקו של בעל השה"ל זצ"ל]. הגם שהיה מקום לחלוק דאין זו ראייה. וכמו שכתב בעל שה"ל זצ"ל בעצמו, שהרי כוונת המתפלל להתפלל את תפילת יוה"כ ע"ש. אך למעשה הוא לא בא לחלק

יומא פז: אמר רב, תפלת נעילה פוטרת את של ערבית. רב לטעמיה דאמר צלותא יתירה היא, וכיון דצלי ליה, (משחשיכה. פרש"י) תו לא צריך. ומי אמר רב הכי, והאמר רב הלכה כדברי האומר תפלת ערבית רשות, לדברי האומר חובה קאמר ע"כ.

מי קדים, מנחה דיוה"כ או נעילה

בשו"ת שבט הלוי הביא באחד שנרדם בהפסקת צהריים דיוה"כ, והתעורר ולפניו אפשרות להתפלל או מנחה דיוה"כ או נעילה. ולאחר שהתפלל נעילה, בא לשאול את מרן זצ"ל אם צריך להשלים את המנחה. וענה לו, ע"פ הגמ' הנ"ל, דתפילת נעילה היא תפילה יתירה, א"כ הדין נותן דאפילו אם כיוון לשם נעילה עולה לו לשם מנחה, דכיון דאותה הוא צריך להתפלל, ונעילה היא יתירה. ואע"ג דהזכיר "וחתמנו", אין זה מעכב כלל, וגם אם אמר כך במנחה יצא. ואף אם הזכיר "אתה הבדלת", אין שינוי זה עיקרי, ועולה לו למנחה. והוסיף שגם אם כיוון לנעילה אין זה חיסרון בכוונה, דסו"ס רצה להתפלל תפילת יוה"כ ראוייה בזמן השייך עכשיו. וגם קיי"ל בדרבנן מצאצ"כ, ואין זו כוונה הפכית. וסיים כיון דיצא ידי מנחה, ולנעילה אין תשלומין. אך הוסיף דיש להורות להתפלל בלילה נדבה עכ"ד. חייגן מדבריו דאף אם כיוון לנעילה מ"מ עולה לו למנחה, וכדבריו דסו"ס רצה להתפלל ביוה"כ תפילה הראויה בזמן הראוי.

דא"כ דרכו להתפלל בצה"כ, לא תעלה לו תפילה זו לערבית עכ"ד. [ובאגן הסהר שם, הביא דהגרא"ג זצ"ל הביא מכאן ראיה להקשות על עצמו, אך דחה כיון דרגיל תמיד להתפלל בצה"כ. ואה"נ אם פעמים כך ופעמים כך, תעלה לו התפילה לערבית. וכן הסיק שם בהמשך בבר אלמוגים, דתלוי במנהגו של האדם.]

ז. בשו"ת בצל החכמה שם דן, אם נזכר באמצע המנחה אחר פלג המנחה שהתפלל כבר, ורוצה לכוון שתעלה לו לערבית, ונשאר בצ"ע מחמת הפוסקים דאינו יכול להתפלל עכשיו ערבית. אך מו"ר זצ"ל דן דמחמת הספק אמרין לקולא ויכול להמשיך לשם ערבית ע"ש.

[ח. וכן שאלתי את פי מורינו הגר"י טשנר שליט"א, ואמר דבכה"ג שנזכר באמצע התפילה, כדי שלא תחשב תפילתו לבטלה ימשיך לשם ערבית, אף בערש"ק. וכל מה שיש מקום להחמיר שלא תעלה לו, דווקא אם סיים, ויחזור ויתפלל עכ"פ בתנאי נדבה.]

ט. הביא שם שו"ת קנין תורה בשמעתתא (ח"ב, סי"ז) אם התפלל בערש"ק לאחר פלג המנחה תפילת שבת לשם מנחה. ופסק דצריך להתפלל שוב לשם מנחה, דהא התפלל של שבת. ושוב מעריב, דהא התפלל לשם מנחה ע"כ. וטען עליו מו"ר זצ"ל, דאה"נ לשם מנחה ל"מ, דסו"ס התפלל של שבת, מ"מ לשם מעריב תעלה לו, ולא תפגום כוונתו לשם מנחה, אלא א"כ מתפלל תמיד מעריב אחרי השקיעה.

י. בספר אגן הסהר שם ח"ב הביא שמורינו זצ"ל כ' דאין להקשות מסימן ק"ח, ס"א. דאיתא התם דאם א' היה חייב תפילת תשלומין, והקדימה קודם תפילת החובה, אינה עולה לו כלל, וצריך לחזור ולהתפלל

בין מקרה זה לנידון דידן בין מנחה למעריב. עכ"פ פשטות הדבר, אם מתפלל באותו זמן תפילה הראויה להיום תפילה אחרת לחובתו, שפיר אמרין דעולה לו, אע"ג דלא כיוון אליה ממש.

ד. עוד הביא מו"ר זצ"ל את דברי השו"מ (מה"ק, ח"ג, קע"א) במי שהתפלל במקום מוסף, נוסח של שחרית, שיעלה לו משום מנחה אם הגיע זמנה. וכתב דאה"נ למג"א יעלה, אלא דהפמ"ג פליג עליה שם. וסיים מו"ר זצ"ל אמנם הא חזינן דהמשנ"ב בסימן רס"ח פסק כהמג"א ז"ל. [ובאגן הסהר ח"ג אות ס"א האריך לתרץ את הפמ"ג לשיטת המשנ"ב קחנו משם.]

ה. והביא שו"ת בצל החכמה (ח"ה, כ"ב) בנידון זה ממש, ברגיל להתפלל מנחה סמוך לשקיעה. ופ"א התפלל מנחה גדולה ושכח זאת, והתפלל שוב מנחה קטנה, ורוצה שתעלה לו לערבית. וכתב דלא דמי לשחרית ומוסף (דסימן תכ"ב), דהתם ב' התפילות זה זמנן. משא"כ מעריב עיקר זמנה לאחר צה"כ. ולמנהגנו להתפלל מעריב אחר צה"כ, לא יצא אא"כ כיוון ממש. וכתב דלפוסקים דס"ל דלא אמרין תרתי דסתרי ורשאי לעשות תרווייהו, א"כ הוי זימניה. וסיים דתליא בהני פוסקים, ויתפלל שוב ערבית ויתנה בנדבה עכ"ד.

ו. והביא מו"ר זצ"ל ראיה לדברי השו"ת בצל החכמה, מדברי השו"ע בסימן רס"ג, סי"ד אם ביום המעונן התפללו הציבור תפילת ליל שבת, ואח"כ התפזרו העננים, דאין מטריחין את הציבור לחזור ולהתפלל, אך אם קרה דבר זה ליחיד חוזר ומתפלל של ערבית. וכתב במשנ"ב שם ס"ק נ"ה דאף אם בחול קרה מקרה זה, ע"כ צריך לחזור. וסיים וז"ל: כיון שהוא נוהג תמיד להתפלל מעריב בזמנו כרבנן, והיום בטעות התפלל עכ"ל. חזינן

לחובתו, ואח"כ לתשלומין ע"כ. והק' דחזינן דאינו יכול לומר דתעלה לו לחובתו. ותירץ דלא דמי חובה ותשלומין למנחה ומעריב. דהתשלומין לא הוי בכלל התפילות המחוייבות ובהן לא אמרינן דתעלה לו תפילתו ע"כ.

יא. לכאורה י"ל כן גם לענין חובה ונדבה. דהנה בסימן ק"ז ס"א: אם התחיל להתפלל ע"ד שלא התפלל, ונזכר שכבר התפלל, פוסק אפילו באמצע ברכה, אפילו יכול לחדש בה דבר, עכ"ל השו"ע שם. וביאר שם במשנ"ב סק"ז דא"א להביא קרבן שחציו חובה וחציו נדבה, עכ"ל.

יב. ואם התחיל לשם ערבית ונזכר באמצע שכבר התפלל, אם ננקוט דערבית היא רשות, וא"כ יוכל להמשיך אח"כ לשם נדבה. וכ"כ הרמב"ם פ"י מהלכות תפילה ה"ו, שלא התפלל אותה מתחילה אלא ע"ד שאינה חובה, עכ"ל. והביא בספר פסקי תשובות כאן, דכך פסקו המקור חיים לחו"י, חמד משה ערוה"ש ס"ו, בנין ציון, וכה"ח בשם פתחי עולם ועו"ס, ובצירוף שיטת הב"ח הפוסק כהרשב"א, דאפשר חלק חובה וחלק רשות, עי"ש. ולפי"ז, לנידון דידן אם התחיל ע"ד דמנחה, ורוצה באמצע להסב אותה למעריב, הרי זה מחובה לרשות, ולא יהני. אך צ"ל דרבינו הגרא"ג זצ"ל תמך יסודותיו ע"ד המשנ"ב שפסק שם בבה"ל שם ד"ה פוסק, דלא כהרמב"ם, דאף אם פתח ע"ד ערבית פוסק, דעכשיו שוינן עלן כחובה, הוי כפתח ע"ד חובה, וא"י לסיים לנדבה.

יג. סבר שהתפלל לפני עה"ש לשם ערבית, והתברר שהיה אחר עה"ש, אם יוצא ידי שחרית. בדבר זה דן מרן שה"ת שליט"א בספר דעת נוטה (עמ' ר"מ) וענה: יתכן שיוצא ידי שחרית וצ"ע. ובביאורים שם נימק דבריו, ע"פ (משנת"ל) שאם התפלל תשלומין

קודם חובה, דאינו עולה לו לחובה. וחזינן דיש דין מיוחד שיכוין לשם איזה תפילה שצריך עתה. ולפי"ז כאן לא יצא יד"ח (וכבר הבאנו לעיל דהגרא"ג זצ"ל דחה ראייה זו). ואח"כ דחה דשאני חובה מתשלומין. וכן דימה לחובה ונדבה (כמו שהוספנו לעיל. וכווננו לדעת מרן שליט"א). וכן אמר מרן שליט"א לגבי ערבית דקיי"ל דהוי חובה, ודמי לתפילת חובה כמו שחרית.

יד. הזיד והתפלל ערבית קודם מנחה. כ' במשנ"ב סימן ק"ח סקכ"א, דל"ח מזיד שלא יכול להשלים מנחה אח"כ, דסו"ס עדיין הוא זמן התפילה. וכ' דאין לומר דא"א שוב להתפלל מנחה כיון שעשאו לילה, דלא יהא אלא כמתפלל ערבית שתיים עכ"ד. והקשה שם בביאורים לדעת נוטה, תיפול"ל דתפילתו עצמה תעלה למנחה. והביא תירוצ' בשם מרן שה"ת שליט"א, דשאני הכא דמיירי שאמר ברכות ק"ש של ערבית, וא"כ חשיב שעשאו לילה, ולכך א"א לומר שהתפלל מנחה, עכ"ד. וכ"כ במשנ"ב דאם הלילה הוא ליל ר"ח, צריך להזכיר בשתייהן יעלה ויבוא וכן אם הוא ליל ש"ק.

ובעי"ז הבאתי לעיל מהגרא"ג זצ"ל לענין אם התפלל שם מוסף לשם שחרית ואמר נוסח דמוסף, דעלה לו להמג"א לשם מוסף, וה"ט דסו"ס מוכח מהנוסח שזה מוסף [וכ"כ שם בביאורים לדעת נוטה]. אף כאן מוכח מברכות ק"ש והק"ש שזה לשם מעריב.

טו. התפלל ביוה"כ אחרי הצות לשם שחרית בטעות במקום מוסף, ואח"כ התפלל מוסף כדינו, אם התפילה לשם שחרית תעלה לו למנחה. כך הביא השד"ח (ע' קנ"ה, ע"ב, ד"ה גם אשור בסופו) בשם משכנות הרועים, ואע"ג דמצוות צריכים כוונה, מ"מ הביא שהמג"א כ' כן דווקא בדאורייתא. וא"כ

שרק טעה (משמע דלא הזיד). והוסיף שהרי מסתמא גם קרא ק"ש וסמך גאולה לתפילה, וגילה שזה לשם שחרית, וכנ"ל.

סיכום הדברים (לא לפסוק הלכה):

א. כל מקום שהתפלל בזמן הראוי לכתחילה לשתי התפילות, נוקטים האחרונים דיוצא י"ח אלא אם לא כיוון. ולפי "השבט הלוי" אף החובה לו תחילה תדחה התפילה היתירה.

ב. במקום שאינו ראוי לכתחילה, ובגוונא שלפעמים מתפלל כך, כגון מעריב מפלג המנחה, בדיעבד עולה לו.

ג. אך אם נזכר והוא באמצע נוקטים שימשיך לתפילה השניה אף אם אינו רגיל ובלבד שלא תהייה ברכותיו לבטלה.

ד. במקום שאסרו חז"ל להתפלל בזמן הזה, כגון שחרית אחרי חצי שעה שאחרי חצות, במזיד לא יצא, ובשוגג נוקטים שיצא.

ה. אם מוכח מהתפילה שאינו מתכוון לאחרת, כגון קרא ק"ש וברכות ואח"כ ערבית, א"א להסב אותה למנחה. וכן ק"ש ושחרית, בטעה שהוא לאחר עה"ש, ונמצא קודם עה"ש, צ"ע אם עולה לו לשחרית.

בתפילה דרבנן א"צ כוונה עי"ש. ומשמע שנוטים הדברים דמהני לו, וכמו דמצאצ"כ בדרבנן, גם כוונה הפכית לא תקלקל. ואולי ל"ש כאן כוונה הפכית אלא לצאת יד"ח במה שהוא חייב. חזינן דאם טעה ולא התפלל שחרית אלא לאחר חצי שעה שאחר חצות, דנוטה לומר דיצא יד"ח מנחה.

בנידון הנ"ל במשנ"ב בשו"ע סימן פ"ט ס"א ברמ"א: ואחרי חצות אסור להתפלל שחרית. בבה"ל ד"ה ואחר חצות, דאם התפלל אחר חצי שעה שאחר חצות, ברכותיו לבטלה לכמה פוסקים עכ"ד. ולכאורה יקשה לנידון הנ"ל, דנימא דעולה לו לשם מנחה.

ולכאורה צ"ל כיון דהגבילו חז"ל זמן תפילה עד חצות, א"כ העובר על זה אינו יכול להתחכם ואומר לפחות תעלה לי התפילה לשם מנחה. דהרי עבר על דברי חז"ל, ולא תועיל לו לכולם. וכע"ז כתב במנחת שלמה ח"ב סימן ד' י"ג דעדיין יש לו זמן, ואינו חייב עכשיו במנחה, והרי יודע וזוכר ממנחה, אלא שרוצה בשחרית, ויודע ואינו מכווין לה. משא"כ בסימן תכ"ב ששכח יעו"י ורוצה שתעלה לו למה שחייב. ואה"נ כ' שם במנח"ש דאם טעה וחשב שהוא לפני חצות אולי באמת תעלה לו לשם מנחה, כיון

אם יוצאים יד"ח בשלושה הדסים מחוברים בגידולם

משולשים וארוכים כדבעי. האם יוצאים יד"ח כשכולם מחוברים, ומנין.

וטען הרב בנימין שוורץ שליט"א ע"פ גמ' לעיל יג. דלכאורה לא מהני. שהרי אגד דחד לא שמיה אגד, וא"כ נחשב כהדס אחד (וכן טען הבחור ב. קמינסקי נ"י). ובפרש"י שם ד"ה אגד בחד, כל דבר יחידי

א. סוכה לה: ר' ישמעאל אומר שלושה הדסים. ובגמ' ענף עץ עבות, שלשה. וברא"ש פ"ג סי"ד הביא את דברי הרמב"ם דס"ל דאפשר להוסיף על ההדסים בלבד לנוי. ואח"כ הביא ברייתא, תניא ד' מינין שבלולב, אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהן. והנה לו יצויר אם לפנינו הדס משולש כדבעי וצומחים מצידו שני ענפים

האם מותר לתקן כה"ג ביו"ט

א. טען הבחור ב. קמינסקי נ"י שאסור ע"כ. ודימה זאת הבחור ח. מלצר נ"י לנוטל ענבי ההדס ביו"ט, שאמרו שהוא מתקן ע"כ. כלומר למשנת"ל דלרש"י חשיבי כאחד, א"כ אינו יוצא יד"ח בהם, וצריך לנתקן והו"ל מתקן ביו"ט. אך לבעה"מ ולריטב"א א"צ לנתקן וא"כ לא הוי מתקן.

לתקן ביו"ט אם כשר בלא התיקון

סוכה לב: ואין ממעטין ביו"ט. זכיתי לשאול את הרה"ג ר' יעקב שולביץ שליט"א (מחבר ספרי חברותא שזכיתי להעזר בהם רבות), בענין ג' ענפי הדס המחוברים בגידולן. וטען לי לפי מה שכתב הרמ"א תרנ"א ס"א דבמקום הדחק דליכא הדס כשר סגי ליה באחד שלא קטום עכ"ל. א"כ בלא"ה יוצא יד"ח באחד. אך מאידך גיסא טען שאסור לתקן דסו"ס, יש לו תועלת הלכתית כאשר נוטל שלושה נפרדים כדבעי. ועוד טען שהוא הדין בנוטל מיעוט ענבים מההדס. הגם שעכשיו הוא כשר, שאין ענביו מרובות מעליו, מ"מ סו"ס, יש לו תיקון הלכתי שמיפה את ההדס עכ"ד. ולכא' צריך ראייה ליסוד זה. והרה"ג ר' נחום נבנצל שליט"א א"ל שהסתפק מה עדיף: הדס שכמעט כולו כשר או רובו כשר. ואמר שת"ח אמרו לו בכה ובכה. ולענין מגילת אסתר אמר בשם מרן שה"ת שליט"א, שאין נפ"מ בין כולה כשרה לרובה כשרה, דמימלא אין לנו כולה כשרה, דלא ידעינן כולה כגון לפנייהם או בפניהם.

ב. בל תוסיף. אם נטל אחד כזה עם שנים מחוברים, ועוד אחד נפרד, האם עבר על בל תוסיף (כשאנו מכוון לנוי). לכא' לרש"י אם הוסיף שנים לאגודה זו ל"ח בל תוסיף,

המחובר יחד, ואוגדו בפנ"ע אינה אגודה עד שיתן דבר אחר עמו ויאגדם יחד עכ"ל. כלומר למעשה הוא נחשב אחד בלבד ע"כ. ור"ח כתב דכאחד מהן חשובין עכ"ל. א"כ מר"ח ומרש"י חזינן דאגידת הדס המחוברת בטיבעה בגידולה, חשיבה כהדס אחד.

שיטת בעה"מ והריטב"א

הריטב"א לעיל יג. על אפקותא דדיקלא דמסככין בהן ול"ח אגודה, דאגד ביד"ש ל"ש אגד, כ' וז"ל: וקשיא להו לרבנן (בעה"מ והר"ן) ז"ל דהכא אמרינן דאגד בידי שמים לא שמיה אגד, ואלו במסכת פרה (פי"א מ"ט) תנן אזור שיש בו ג' קלחים כאחד מפסגו ואוגדו, אגדו ולא פסגו, לא אגדו ולא פסגו כשר, והא התם דכי לא אגדו ולא פסגו אלא שהוא אגוד מעצמו בידי שמים כשר. ואף על גב דבאזור דכולי עלמא צריך אגד כדאיתא לעיל, אלמא אגד בידי שמים שמיה אגד, ורבינו זרחיה תירץ דודאי אגד בידי שמים שמיה אגד, אבל הכא בגזירת חבילין אקילו רבנן ולא גזרו באגד בידי שמים משום גזירת אוצר עכ"ל. כלומר לדיני דא' אע"ג דאגד ביד"ש שמיה אגד, אפ"ה חזינן דחשיבי שלושה. וגם מקושית הריטב"א על בעה"מ חזינן כן. דהק' וז"ל: ולא מחוור, דהא חזינן בסמוך דמיייתנן ראייה לאגד בשנים דהכא אי הוי אגד או לא, מפלוגתא דרבי יוסי ורבנן גבי אזור. אלמא כל דגזור רבנן הכא כעין ההוא דאורייתא גזור עכ"ל. כלומר הריטב"א מתווכח עם בעה"מ, דאם נימא דאגד ביד"ש הוי אגד, א"כ גם לדיני דרבנן נגזור כן, דכל דתקון רבנן וכו'. וע"ש שביאר דבאמת אגד ביד"ש ל"ש אגד אף לדא'ר. עכ"פ זה פשיטא ליה דחשיבי שלושה ענפים, אף שאגודים ביד"ש. א"כ לכא' לפי בעה"מ והריטב"א חשיבי ג'. וא"צ להוסיף להם עוד, ולרש"י צריך.

ה"ל אתרוג השותפין. וטען הרה"ג שליט"א דמצינו כמה מצוות שמתחלקות לשתיים.

חלוקת תקיעה אחת לשתיים

במשנה ברה"ל: תקע בראשונה ומשך בה כדי שתיים, אינו בידו אלא אחת (וכ"פ בשו"ע תקצ"ס"ו) וכן אם שמע מקצת תקיעה שלא בחיוב, כגון קודם עה"ש, ומקצת בחיוב. או שאמר לתוקע במתעסק שיכוון להוציאו, ושמע החצי השני בחיוב, לא יצא. וכ' שם המשנ"ב דאע"ג ששמע שיעור תקיעה, כמאן דשמע חצי שיעור דמי. עכ"ל, ומכאן למד הרה"ג שליט"א דדבר שיש לו שיעור א"א לחלקו וכל המוסיף עליו הרי הוא אחד. וה"ה בהדס, דיש לו שיעור ג"ט, כל המוסיף על הג"ט הוא אחד וא"א לחלקו. [לענ"ד י"ל קצת אחרת. דהנה שם בסימן תקצ"צ בתקע בראשונה ומשך בה כשתיים, יש לו רק אחת, במשנ"ב לא הזכיר דין שיעור, רק שלראשונה אין סוף, ולאחרונה אין ראש. ואולי גם כאן י"ל דכל דבר דצריך שיהא לו ראש וסוף, אם נמשך לו עוד, א"א לחלקו. ולכן בהדס ארוך כיון שהוא צריך ראש, א"א לחלקו באמצע].

חלוקת שתי מילים המחוברות לשתיים

והנה במנחות כח. ארבע פרשיות שבתפלין מעכבין זא"ז. מה שלא הוזכר במשנה גם ק"ש שחסרון המילים מעכבין זא"ז, י"ל או כמ"ד ד'ודברת בס" קאי על ד"ת, או כמשכ' התוס' במנחות כז. ד"ה ארבעה, דתנא ושייר טובא. בשו"ע או"ח ס"א, כ' דצריך ליתן ריווח בין תיבה שתחילתה כסוף תיבה שלפניה, כגון בכל לבבך. וכו' והנה שם בתחילת סימן סב: אע"פ שמצוה לדקדק באותיותיה, קראה ולא דקדק בהן יצא, ע"כ. והקשה בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה, ד) מדוע יצא יד"ח, הרי החסיר אות, וחשיב שחסר לו

דאחד חשיב. ולריטב"א אם הוסיף לאגודה זו עוד שנים, שלא לנוי, לכאור' הוי בל תוסיף.

פסקו של הרה"ג ר' משה מרדכי קארפ שליט"א

שאלו חתני ר' יוסי שיינר שליט"א ואמר דבפפסות זה חשיב אגד ופסול (א. ה לדברינו כנראה חשש לרש"י) וביו"ט אסור לנתקן עכ"ד.

ב. לחצות חפץ דמצוה לשניים

סוכה כט: לולב הגזול והיבש פסול. יעוין בתוס' ד"ה בעינן, לענין פסולי יום א' ויום ב', וסיימו "לכם" למעוטי שואל וגזול לא בעי אלא ביום ראשון עכ"ד. שמעתי מאחד הרה"ג מאופקים שליט"א, שהביא המצאה מעניינת מהרה"ג ר' נחום נבנצאל שליט"א. לענין הגמ' בסוכה מו: דלא יקנה אדם לולב לבנו קטן ביום א', כיון דקונה לעצמו ואינו מקנה, ולא יוכל אביו לצאת יד"ח משום "לכם". וחידש באם יהיה הדס אחד ארוך כששה טפחים, יוכל להקנות החצי התחתון לבנו, והחלק העליון יהיה שלו. וא"ת דהתחתון קטום י"ל דחשיב החלק העליון שלו כמו שעלתה בו תמרה או עלה לתחתון, לכסות את ראשו הקטום וכשר, דכל שאינה ניכרת הקטימה, הוי כשר. וכאן כיון שלא ניכרת הקטימה, כי רק דיינינן ליה "כקטום" כשר הוי. וכן הסתפק הגרנ"ג שליט"א באתרוג שקרא בצידו שם של תרומה גדולה, שדינה בזה"ז במשהו. דאע"ג דכתבו התוס' לה. ד"ה איתא, דה"ל אתרוג השותפין, מ"מ אם ינטל הכל שהוא, לא יפסל האתרוג, אלא דווקא בכאיסר. א"כ נדון אותו, כאילו ניטל הכ"ש וכשר. ואף כאן הרה"ג שליט"א טען לשיטתו, דכל שמצטרף לשיעור, דינו כהשיעור, ונכון לעכשיו סו"ס

הכל שחור חסר ב"זה קלי ואנוהו", שבא לפני השי"ת אם רצועות בזויות. אבל בשאר המקומות לית לן בה. כך תירץ ח"א שליט"א.

השתחויה לטפח נינוע של לולב

הקה"י במקום אחד הביא את דברי "המנחת ברוך" שכל דבר דבעינן שיעור, ואם אסובה"נ הוא חשיב כתותי מכתת שיעוריה, דווקא בדבר הלכתי. אך בדבר מציאותי לא איכפת לן דכתות הוא. ולכן לפי מה שדנו האחרונים אם הטפח הנוסף בלולב ע"מ לנענע, הוא דין מציאותי "החזקה ע"מ לנענע", לא איכפת לן בכתות. חזינן דלא איכפת דחלק כשר וחלק פסול.

לולב ארוך ט' טפחים

שו"ר כאשר ד"ט כשר, וה"ט פרוצים, כ' במשנ"ב תרמ"ה ס"ק ח' ברוב עלין - ורוב כל עלה ועלה, ורובו ככולו והוי כאלו הוי הלולב בלא עלין. ודוקא אם הוא בתוך שיעור הלולב שהוא ד' טפחים כדלקמן בסימן תר"ג. אכן אם נשברו רוב העלין של לולב היותר מכשיעור ונשאר רוב שיעור של לולב שלם, יש להסתפק אם אזלינן בתר רוב הלולב ופסול או בתר רוב השיעור וכשר עכ"ל. ובשעה"צ שם ס"ק י"ג הביא את הבכורי יעקב. ועיין שם שמבואר, אם רוב השיעור הוא למעלה נראה דכשר, דהא אם ירצה יחתוך אותו היותר שלמטה ויעמידנו על שיעורו, ואז רובו שלם וכשר, וכמו בצומת הגידין ביורה דעה סימן נ"ו, אבל אם רוב השיעור הוא למטה בלולב ולמעלה נשברו, צריך עיון. ועיין שם עוד מה שכתב בזה עכ"ל. (וכ"כ בחזו"א קמ"ו, יט). וכן בהדס כ' בבה"ל תרמ"ו ס"ה סוף ד"ה ולעכובא, ודע עוד דכתב הב"ח דאם היה רוב שיעור ההדס עבות, אף שהוא גדול מאוד לא בעינן שיהא רוב גדלו בעבות אלא רוב

תיבה. ותירץ: א. כיון שאנשים רגילים לדבר כך, גם זה נחשב ללשון. כמו כינויי נדרים כנדרים. ב. (שם ס"ה סוף אות א') שאנו תולים דאע"ג דקרא במהירות, מסתמא הפריד ביניהם. עכ"ד. ג. ולפי מה ששמענו מהרה"ג שליט"א שדבר שיש לו שיעור א"א לחלקו לשנים (כגון תקיעות שופר או הדס וכו"ל) וכאן למילים הרי אין שיעור ואפשר לחלקם לשנים. וא"כ אע"ג דאמר בכל- לבבך מחובר, אנו מחלקים את המילים. (ועיין במקדש דוד (ח, ב) בהא דאמרו מנחות יא: ריבה לבונתה פסול דווקא בחילקו לשני קמצים. אבל אם מביא קומץ אחד גדול כשיעור שני קמצים ולא חילקו לשניים, אינו פסול משום ריבה לבונתה ע"ש).

הדס ארוך אם נחשב כשנים או כשלושה א. ה. לכאורה הרה"ג רנ"נ שליט"א היה יכול להסתפק לאו דווקא באב ובנו, אלא גם בשני אנשים. רק בד"כ א"צ לכך, דיכול ליתן לו מתנה ע"מ להחזיר. עוד ילה"ס אם יוצא יד"ח בהדס הנ"ל עבור שני הדסים. או בהדס של ט' טפחים עבור שלושה. וא"ל הגרנ"נ שליט"א שראה שכיוונתי בזה לספקו של הגר"א גניחובסקי זצ"ל אם מהני לשנים מילדיו עכ"ד. ולעצם הספק א"ל הגרנ"נ שהרגשת הלב אומרת שלא, רק צ"ב מדוע.

קושיה מהמשנ"ב

וא"ל הגרנ"נ שליט"א דלכא' הרה"ג שליט"א צודק. דהנה בהלכות תפילין סימן ל"ג ס"ג בה"ל הרצועות שחורות, בענין אם חלק מהרצועה אינה צבועה שחור כדבעי, הסתפק אם היא כשירה. או דילמא כיון שהיא מחוברת כולה כחדא, צ"ל כולה שחור ע"כ. ולא פשט מהסברא שאם ינטל ישאר מבלעדיו שיעור כשר וצ"ע. ושמא יש לדחות דדווקא שחורות של הרצועות, אם אין

מנורה ג' הדסים מחוברים בגידולם בדרום קלא

שיעורו, דהיינו קרוב לשני טפחים. ועיין
בפמ"ג שמסתפק אם מהני אפילו אם הם
מפוזרים באורך ההדס או דדוקא אם הם
עכ"פ במקום אחד והבכורי יעקב מיקל גם
בזה עכ"ל. חזינן דלא איכפת לן דחלקו כשר
וחלקו פסול, הן בלולב והן בהדס. א"כ צריך
ליישב לכאורה הסתירה במשנ"ב בין רצועות
התפילין לבין הלולב כאן וההדס.



הרב יצחק ירחי

בדין מבטל איסור לכתחילה

מבאר גדרי האיסור ומקורו, ואם הוא מהתורה או מדרבנן, ולגבי איסור בלוע, ודין מי שעבר וביטל איסור, ואם מותר למכרו לאחר.

[א] גדרי האיסור ומקורו:

כתב הרמב"ם בפט"ו מהלכות מאכלות אסורות (הכ"ה) אסור לבטל איסורין של תורה לכתחילה, ואם ביטל הרי זה מותר, ואעפ"כ קנסו אותו חכמים ואסרו הכל, ויראה לי שכיון שהוא קנס אין אוסרין תערוכת זו אלא על זה העובר שביטל האיסור, אבל לאחרים הכל מותר.

ומקור דין זה כתב הרדב"ז (שם) פ"ק דביצה (ד:) תנן אין מבטלין איסורין לכתחילה, ה"מ בדאורייתא אבל בדרבנן מבטלין. וזו היא ששינינו במס' תרומות, סאה תרומה שנפלה לתוך צ"ט וחזרה ונפלה סאה של חולין אם שוגג מותר, ואם במזיד הפילה לאותה סאה אחרונה כדי להשלים מאה חולין אסור. וכיון שאמרו אין מבטלין איסורין לכתחילה משמע הא בדיעבד אם עבר וביטלם מבוטלים, הילכך על כרחין הא דתנן במזיד אסור היינו משום קנס, וכן פירשו טעמא דמתני' משום קנס ע"כ.

וכן הוא לשון השו"ע יו"ד (צט ס"ה) אין מבטלין איסור לכתחילה, ואפילו נפל לתוך היתר שאין בו שיעור לבטלו, אין מוסיפין עליו היתר כדי לבטלו. עבר וביטלו או שריבה עליו, אם בשוגג מותר, ואם במזיד אסור למבטל עצמו אם הוא שלו, וכן למי שנבטל בשבילו, ולשאר כל אדם מותר.

וכתב הט"ז שם (סק"ז) וז"ל: בסי' פ"ד סעיף י"ג מבואר, דאם אין כוונתו רק לדבר אחר כגון לתקן הדבש מותר, ובסי' קל"ז סעיף ב' כתבתי דהיינו דוקא באי אפשר בענין אחר. ובש"ך שם (סק"ז) כתב וז"ל: כתב הרשב"א בתה"א והר"ן פג"ה דהיינו מדרבנן לדעת התוס', אבל לדעת הראב"ד אסור מדאורייתא, מיהו בדיעבד גם דעת הראב"ד כמ"ש המחבר, וכמ"ש הרשב"א והר"ן על שמו ע"ש, ומדברי הרב ר' מנחם עזריה בתשובה סי' כ"ז מבואר, שסובר כמ"ד דהיינו מדרבנן עכ"ל.

[ב] וכתב הכנסת הגדולה בהגהות הב"י (אות כ"ב), דאף למ"ד אין מבטלין מן התורה, בלע שבקדירה דרבנן הוא. והוא מדברי הרשב"א במשמרת הבית, וכתב שם הטעם כיון שאין מתכוין לבטל, מן התורה מותר ורבנן גזרו ע"ש.

וכן מתבאר מתשובת הריב"ש (סי' שמט) שכתב בשם הראב"ד, דקדרה שבלעה טיפת דם או חלב מבטלין אותו לכתחילה, כיון שאי אפשר לבא לידי נתינת טעם לעולם למיעוטו. וכן נמי אם בלעה יותר, כל שנפל לכלי שאין רגילין להשתמש בו אלא בתבשיל מרובה שלא יבא לידי נתינת טעם, אבל אם נפל בכלי שאפשר להשתמש בו תבשיל מועט ויתן טעם האיסור לתוך התבשיל, אסור לבטלו לכתחילה גזירה אטו תבשיל מועט

מנורה בדין מבטל איסור לכתחילה בדרום קלג

דמי, ואסור ואפילו בדיעבד למי שאמר כן ולמי שנעשה בשבילו עכ"ל, והביא דבריו הב"י בסי' קכ"ב ע"ש.

והנלע"ד דהרשב"א לטעמיה, דס"ל דאסור לבטל לכתחילה מדאורייתא וכשיטת הראב"ד, ולפיכך החמירו מדרבנן גם בבליעת כלים דלא יבטלם לכתחילה, אבל לדעת הסוברים דהאיסור לבטל רק מדרבנן, י"ל דדוקא באיסור עצמו אסור ולא בבליעת כלים. ובזה יש ליישב סברת 'בנימין זאב' הנ"ל שהתיר בדיעבד, ולא חשיב ליה כמבטל איסור ודו"ק.

ג] איסור מועט שנבלע בכלי גדול:

כתב הטור יו"ד סי' קכ"ב וז"ל, וכתב הרשב"א איסור מועט שנבלע בכלי, אם דרכו של אותו כלי שלא להשתמש בו בהיתר מועט בכדי שיתן זה טעם בהיתר שישתמשו בו, כמו קדרה גדולה וחבית גדולה וכיוצא בהן, הרי זה מותר להשתמש בו לכתחילה אף על פי שהוא ב"י, לפי שא"א לבא לידי נתינת טעם. אבל אם הוא כלי שמשתמשים בו בדבר מועט, כמו קערה וכיוצא בו אסור להשתמש בו, שאין מבטלין איסור לכתחילה אפילו איסור מועט, ואפילו איסור הבלוע ע"כ. ואינו נראה להתיר מק"ו, דאפי' קדרה שאינה בת יומא שהיא מותרת אסורה משום גזירה אטו בת יומא, כ"ש באותו כלי עצמו אף על פי שאין דרך להשתמש בו בהיתר מועט, יש לנו לגזור אטו שמא ישתמש בהיתר מועט עכ"ל [וכדברי הרשב"א כתב גם הריב"ש בשם הראב"ד, כפי שהעתקנו בריש המאמר].

ועל מ"ש הטור ואינו נראה להתיר מקל וחומר וכו', השיב מרן הב"י [שם] דאין כאן קושיא כלל דלא דמו להדדי, דע"כ לא שרי הרשב"א אלא לפי שאינו מצוי

שיהא בו נתינת טעם עכ"ל [ונדברים אלו כתבן הטור בסימן קכ"ב בשם הרשב"א ויבואר עוד בדברינו להלן] ע"ש. הרי שנתן טעם לאסור בכלי שאפשר להשתמש בו במועט משום גזירה, אבל מהתורה מותר לבטלו לכתחילה ודו"ק.

והנה כתב הפרי מגדים בסי' צ"ט (שפ"ד סק"ז) יראה לי, המבשל במזיד בקדירת איסור שאינה בת יומא, אסור התבשיל כדין מבטל איסור דרבנן אף להמחבר. אמנם ראיתי בתשובת בנימין זאב (סי' שי"ט) כתב באשה שפשעה ובשלה לאחר מעת לעת, וכפי הנראה שם דהתיר התבשיל דיעבד, ולא אבין לה כי לע"ד דאסור במזיד וצ"ע עכ"ל ע"ש.

ועלה בדעתי להליץ בעד תשו' ב"ז הנ"ל, דלא מיקרי כה"ג מבטל איסור שהרי אין כאן איסור, אלא שאסרו חכמים לבשל בה לכתחילה אטו בת יומא, ומ"מ העובר על דבריהם אכתי לא שייך לקרותו מבטל איסור, ומותר התבשיל בדיעבד. **אלא שבדברי הרשב"א בת"ה** (ב"ד סוף ש"ד) **מבואר להדיא** כדברי הפמ"ג וז"ל: אם מותר לומר לעו"ג לבשל לו בכליו [שסתמן לאו בני יומן] אפילו הדברים שאין בהן משום בישולי עו"ג, ושואין לחוש להן לתערובת איסור כפת של פלטר או מרקחות, או נאמר כל שהוא אומר לו לבשל ולאפות, כמי שמבשל הוא לכתחילה בידיו בכליו דמי ואסור, ואם עבר ועשה כן אם מותר אם לאו. **נראה לי דאסור** לומר לעו"ג לאפות לו פת ולעשות לו מרקחות דכמו שמבשל הוא בכליו של נכרי בידים דמי, ואסור ואפילו בדיעבד **כאלו עירב** הוא את האיסור ובטלו בידיו. אעפ"י שלא אסרו פליטת כלי שאינו בן יומו בדיעבד, כיון דלכתחילה אסור כל שאמר לו לעו"ג עשה לי, כמאן דמבשל ומבטל הגיעול לכתחילה

אפילו בשפע, גזרה שמא ישתמש בה בדבר מועט ויבא בו לידי נתינת טעם עכ"ל.

[ד] והר"ן בפרק אין מעמידין (יב: מדפי הרי"ף) הביא דברי רשב"א אלו שכן כתב בשם הר"ר יונה והראב"ד, ושם כתב להביא ראיה למה שהתירו קצת מרבני צרפת ז"ל כלי עץ שנשתמש בו י"נ, שצריך ערוי בקליפה בעלמא כדין כל איסור משהו דסגי ליה בקליפה, וכדאמרינן בריש פרק כיצד צולין (עו.) שאני סיכה דמשהו בעלמא עבדי לה וכו'. וכתב שאינו רואה לדינם ראייה מכאן לפי שהכשר של מילוי ועירווי אינו מטעם שיפליטו את הכלי מהיין, שהרי לא מצינו בשום מקום שהצונן פולט, אלא מפני שהמים מפגיגים היין הנבלע בתוך הכלי ומבטלין טעמא, ולא שמערבין אותו עם ההיתר, אלא הרי הוא כאלו שורפין אותו במקומו. ועוד שאפי' תאמר שהן מוציין אותו ומערבין אותו עם היתר, לא נאסר לבטל איסור לכתחלה אלא למי שנתכוין לבטלו כדי להנות ממנו כו', אבל במתכוין להכשיר הכלי ואינו נהנה מהאיסור שרי, ולפיכך אין ראייה מכאן שבליעת היין לא תהא אלא משהו שיספיק בה קליפה ע"ש.

והב"ח בסי' קכ"ב הביא את דברי הר"ן אלו, וכתב שגם הרא"ה בספר בדק הבית השיג על הרשב"א מטעם אחר, ואף על פי שהשיב עליו במשמרת הבית ואמר שגם הראב"ד פסק כך, מכל מקום אין ספק שאין לדין זה ראיה כלל מהך דקנקנים של גוים, דאפשר לדחות ולומר דלא אמרו חכמים כך אלא גבי איסור יין, דהמים מפגיגין טעם יין וכאילו שורפין אותו במקומו וכדכתב הר"ן. וכיון דיש לדחות הראיה,

להשתמש באותו כלי בדבר מועט, וכל דבר שאינו מצוי אין חוששין לו, ומה ענין זה לקדרה בת יומא ושאינה בת יומא, שאדם עשוי לבשל בזו ובזו. ולדינא פסק בשו"ע יו"ד [שם ס"ה, ובסס"י צ"ט] כדברי הרשב"א ע"ש.

ורדין זה למדו הרשב"א בתורת הבית הארוך (ב"ד ש"ד) וז"ל: כבר ביארנו למעלה שאין מבטלין איסור לכתחלה, מיהו אם נבלע איסור מועט לתוך כלי מותר, אם דרכו של אותו כלי להשתמש בו בשפע היתר מותר להשתמש בו לכתחלה, כיון שהאיסור מועט ואי אפשר לבא לידי נתינת טעם, דתניא פרק אין מעמידין (לג.) קנקנים של גוים, חדשים מותרים ישנים או מזופפים אסורים, כיצד גוי נותן לתוכו יין ישראל נותן לתוכו מים, גוי נותן לתוכו יין ישראל נותן לתוכו ציר או מוריס ואינו חושש, כלומר ישראל נותן לתוכו מים ושותה אותם. ואיבעיא להו התם מהו לתת לתוכן שכר ואסיקנא דשרי, דגרסינן התם (שם:) רבינא שרא לרב חייא בר רב יצחק למירמי ביה שכרא, אזיל רמא בהו חמרא ואפילו הכי לא חש למילתא, אמר אקראי בעלמא הוא. וטעמא דהא מילתא דיין הבלוע בכלי דבר מועט הוא, דכל שמשתמשין בו בצונן אין בולעו אלא מועט, וכיון שכן וכלי זה משתמשין היתר בשפע, אי אפשר לבא לידי נתינת טעם, ולפיכך אפילו לכתחלה מותר. ולפיכך איסור משהו שנבלע בקדרה או בתוך הקנקנים וכיוצא בזה, מותר להשתמש בו לכתחלה ואפילו בבן יומא, לפי שאי אפשר לבא לידי נתינת טעם. אבל אם נבלע בכלי שדרכו להשתמש לעתים בדבר מועט, כקערה וכיוצא בה אסור להשתמש

א. עי' בט"ז סי' צ"ט (ס"ק טו) שביאר את שיטת הרשב"א לדעת הטור, ויישב בזה את קושיית הבי"ע ע"ש.

מנורה בדין מבטל איסור לכתחילה בדרום קלה

השתא יש לומר דבכלל גזירת חכמים שגזרו שאינה בת יומא אטו בת יומא הוא נמי גזירה זו, דגזרינן היכא דנבלע בו איסור מועט אטו היכא דנבלע בו איסור מרובה וכו', אבל משום דאין מבטלין איסור לכתחילה ליכא הכא כיון דאין כוונתו לבשל בו כדי לבטל האיסור, אבל מטעמים דאמרן פשיטא דיש לאסור, וסיים והכי נקטינן ודלא כב"י שפסק כהרשב"א.

וגם הט"ז בסי' צ"ט (סקט"ו) והש"ך בסי' קכ"ב (סק"ג) הסכימו לדינא כהב"ח, דכיון שאין ראייה משם אלא לדבר הפוגם, מנ"ל להתיר גם בנותן טעם לשבח, דמ"מ י"ל דגזרו שמא ישתמש בו דבר מועט ע"ש.

והנלע"ד לסברת הרשב"א דאין ההיתר משום שהמים פוגמין, דטעם זה לא סגי להתיר אלא בדיעבד, ובקנקנים מבואר דמותר לכתחילה. ואיברא דהרא"ש הרגיש בזה וכתב דלא אסרו לבשל בקדרה שאינה בת יומא אלא משום גזירה אטו בת יומא, משא"כ בזה דאפי' ב"י עצמו אינו אסור שפוגמו מיד, בכה"ג אין מקום לגזירה זו כלל ע"ש. אבל הרשב"א לא ניחא ליה בהיתר זה שלא נזכר בש"ס, דסתמא אמרו דנטל"פ אסור לכתחילה ולא חילקו בגזירתם, וטעמא דקנקנים משום בלוע מועט, וא"כ ה"ה בבלוע ב"י דלא נפגם, שרי מהאי טעמא ודו"ק.

ובספר מטה יהונתן הביא ראייה לסברת

הרשב"א, מהא דילפינן טעם כעיקר מגיעולי עכו"ם, והרי התם אם לא יהיה בתבשיל רוב כנגד האיסור בלא טעם כעיקר אסור, וא"כ מנא לן למילף טעם כעיקר נימא דאסרה תורה שמא ישתמש בו במועט דליכא רוב, וע"כ משום דלהא לא חיישינן וכסברת הרשב"א ע"ש.

ה] ואיכא למידק דמהאי טעמא גם איסור משהו בעין יהיה מותר לבטלו, אם הוא בכלי גדול שדרך להשתמש בו בשפע שלעולם לא יתן טעם, ולמה כתב הרשב"א דוקא בבלוע.

ובאמת שאלה זו נשאל הרשב"א עצמו בתשו' (ח"א סי' רכב) דאפילו בשאינו בלוע נמי יש לומר כן, מדתנן בתרומות מגורה שפינה ממנה תרומה, אין מחייבין אותו להיות יושב ומלקט אחת אחת אלא מכבד כדרכו ונותן לתוכה חולין, וכן חבית של שמן של תרומה שנשפכה, אין מחייבין להיות יושב ומטפח אלא נוהג בה כדרך שהוא נוהג בחולין, והא התם בעין היא. והשיב יפה דקדקת מההיא דמגורה שפינה ממנה תרומה, ואפשר הוא להעמידה בתרומה בזמן הזה דרבנן, ולא חשו חכמים למיעוט כזה ע"ש.

הרי דעתו מבוארת דדוקא בביטול איסור דרבנן ילפינן היתר מקנקנים הנ"ל, ולטעמיה דס"ל דהא דאסור לבטל איסור הוא מדאורייתא, אבל באיסור בלוע בכלי

ב. ועל דרך זה ביאר הפר"ח (בסי' קכב) את דעת הרשב"א, וכתב ז"ל: ולפי מ"ש בסי' צ"ט סק"ח שיותר נראים דברי האומרים דהא דקיי"ל דאין מבטלין איסור לכתחילה אינו אלא מדרבנן, ודעת הראב"ד והר"י והרשב"א להתיר לבטל באיסור בלוע משהו, וכן נראה דעת הריב"ש בתשו' סי' שמ"ט, מורינן להקל בזה כפסק המחבר. ואף איסור משהו בעין דלא חשיב במה שאין דרכם של ב"א ללקט מבטלינן, כפשטא דמתני' דתרומה דמייירי אף בתרומה דאורייתא, ומינה ילפינן לשאר איסורין ע"ש. ומיהו מדברי השו"ע שהעתיק לשון הרשב"א בבלוע, משמע דס"ל דהא דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא מדאורייתא, דהא בהא תליא כמבואר בדברי הפר"ח.

כבר נתבאר שאין אסור לבטלו אלא מדרבנן ודו"ק.

ואע"ג דלגבי בלוע שאינו ב"י החמיר הרשב"א, ואסר אפי' דיעבד אם בישל במזיד כדין מבטל איסור לכתחילה, נראה ליתן טעם לשבח לחלק בזה והוא, דהתם ביאר טעמו דכיון שאסרו חכמים לבשל בקדרה שאינה ב"י, העובר על דבריהם ומבשל נמצא מבטל איסור שאסרו חכמים, וא"כ י"ל דכל גזירתם משום אטו בן יומו, ובכה"ג שאפי' בן יומו אינו נותן טעם לא גזרו עליו כלל, אלא משום שעכ"פ מבטל האיסור שנבלע היה נראה לאסור, וע"ז שפיר מיייתי ראיה מקנקנים הנ"ל ודו"ק.

[ו] דין מי שעבר וביטל איסור:

כתב השו"ע בסי' צ"ט (ס"ה) עבר וביטלו או שריבה עליו, אם בשוגג מותר, ואם במזיד אסור למבטל עצמו אם הוא שלו, וכן למי שנתבטל בשבילו אבל לאחרים מותר. והוא מדברי הרמב"ם בפט"ו ממ"א [הובא בדברינו בריש המאמר] ע"ש.

וכתב הט"ז (סק"י) וכן למי שנתבטל בשבילו, פירש רש"ל שם בפרק ג"ה דהיינו דוקא שידע זה שנתבטל עבורו וניחא ליה, אפילו לא צוה אותו לבטלו. אבל אם לא ידע ממנו, שרי ליה דהרי הוא כשוגג. ובמקום האסור לו, אסור גם כן לבני ביתו. כן פירש רש"ל שם עכ"ל.

ובחי' רע"ק (שם) העתיק מתשו' הריב"ש (סי' תצח) שאם ביטל על הסתם למי שירצה לקנות, הרי הוא כמו שנעשה בשבילם ביחוד ואסור לכולם ע"כ, וכתב דנשמע מזה דאף מי שנתבטל עבורו לא ידע מזה ודלא כט"ז ע"ש.

אכן המעיין בדברי רש"ל שהעתיק הט"ז, יראה נכוחה שלא כתב דינו אלא במבטל את שאינו שלו, ולענ"ד גם הט"ז לא נתכוין להתיר כה"ג במבטל את שלו, שהרי נתבאר בשו"ע דאם הוא שלו אסור בין לו ובין למי שנתבטל בשבילו, אלא דתיבת 'וכן' למי שנתבטל וכו' דייקא לרבות את המבטל את שאינו שלו, וע"ז קאי הט"ז דדוקא בידע וכו', וא"כ אין מתשו' הריב"ש סתירה לדין זה ודו"ק.

ברם הפר"ח חולק על הט"ז בזה, וס"ל בין אם ידע וניחא ליה או לא ידע, כיון דמ"מ אהנו מעשיו אסור. ונלע"ד שטעמו לפי שאין זה כאוסר דבר שאינו שלו, שכבר היה כאן איסור אלא שהוא רוצה לבטל, ובזה גזרו דלא ינהו מעשיו. ומהרש"ל נראה דס"ל דהטעם שאסרו במבטל את שאינו שלו, כדי שלא יאמר לו לבטל בשבילו ויחזיק לו טובה ע"כ, וא"כ היכא דלא ידע ולא ניחא ליה לא יחזיק לו טובה ע"ז, ואין אדם חוטא ולא לו. והפר"ח ס"ל דכל מקום דאיתעבידא מחשבתו גזרינן, ומשום קנס דלא ינהו מעשיו כנלע"ד.

ג. עי' בחידושי בית מאיר שכתב דרינו של הרשב"א מסתבר דלא שייך אלא אם אין מבטלין דרבנן, אלא דמשמע מיניה דס"ל גם גבי איסור בעין ע"ש, וזה ודאי אינו כדמוכח הכא דהרשב"א ס"ל כהראב"ד דהוי דאורייתא, רק גבי בלוע דהוי דרבנן היקל בזה ודו"ק. ומה שדקדק הט"ז מדברי הרשב"א שכתב ז"ל, כל הכלים אם בא להשתמש בהם בשאר משקים קודם שהוכשרו מותר ובלבד שידיח תחילה לכלוכי היין שעל פי הכלים דתניא קנקנים כו' עכ"ל, דכאן אין ההיתר משום דהיין הוא דבר מועט ותשמיש הכלי הוא בשפע דוקא, דהא כל הכלים השווה להיתר משמע אפי' קטנים, אלא ודאי משום דהם פוגמין היין הוה ההיתר ע"ש. תירץ בספר בית מאיר דהתם לבטל קליפתו הוא, דצונן לא בלע אלא כדי קליפה, וגם בכלי קטן יש במה שבתוכו שיעור לבטל פליטתו ע"ש.

[ז] מהו שוגג ומהו מזיד לעניין זה:

כתב הטור יו"ד (סי' צט) וז"ל, כתב בספר המצות שצריך החכם לחקור אם נתנו מים בקדירה אחר שנתנו בה האיסור, שאותן המים שנתנו אח"כ אין מצטרפין לבטל האיסור. ונ"ל שא"צ שאפילו אם הוסיף מים אח"כ אם לא כיון כדי לבטל האיסור מצטרפין, דקי"ל כל האיסורין שריבה עליהן שוגג מותרים במזיד אסורין. ואין לחוש שמא יבאו לרבות במזיד, שאם באנו לחוש לזה גם לא נאמין לו מה שאומר שלא ריבה ע"כ.

ומזה דקדק הט"ז (שם סק"ט) דהיכא שטעה בדין וסבר שהוא מותר, אע"פ שכיון לרבות מיקרי שוגג, דאל"כ אכתי יש תועלת בחקירה זו שמא נתכוין לבטל רק שלא ידע שיש איסור בדבר, אלא ודאי שגם זה מיקרי שוגג. והשיג על מהרש"ל דמשמע מיניה דהכל תלוי בכוונה, שאם כיון לרבות אפי' אם לא ידע שיש איסור בדבר מיקרי מזיד. והביא עוד ראייה משבת פרק כלל גדול, דאמרינן במשנה ראשונה שם אם שכח שיש איסור מלאכה בזה, אף על גב שיודע שהיום שבת מקרי שוגג, והכא נמי דכוותיה. ועוד ראייה מתשובת מהרי"ק (שורש קסז) שפסק באשה שזינתה והיא לא ידעה אם יש איסור בדבר אם יחשב שוגג, וטרח למצוא סברות דלא מחשיב שוגג מטעם שעכ"פ היא מתכוונת למעול מעל באישה ומזנה תחתיו, דהא לא כתיב איש כי תשטה אשתו ומעלה מעל בה, דלישתמע במתכוונת דווקא לאיסור, אלא 'ומעלה בו מעל' כתיב עכ"ל,

שמע מיניה בשאר דוכתי דלא שייך האי טעמא, שפיר מקרי שוגג אם טעה בדין. וסיים דשוב מצא כן בדברי התוס' בבכורות (כג: ד"ה סבר כו'), דאפילו למ"ד קניס שוגג אטו מזיד במבטל איסור, מ"מ בשוגג שקסבר שמותר לבטל מותר ע"ש.

[ח] ברם מלשון הראב"ן סוף ע"ז [הביאו הש"ך סס"ק ט"ז] שכתב וז"ל, פירוש אם נפלו בשוגג שלא נתכוין לבטל מותר, במזיד שנתכוין לבטל אסור, שאין מבטלין איסור לכתחלה עכ"ל, משמע כדברי מהרש"ל. וע"כ לא יחלוק על המשנה דר"פ כלל גדול שהביא הט"ז, דודאי כלפי איסור תורה כיון דלא ידע שיש איסור בדבר אין לדונו בזה כמזיד, והוא נמי דינא דמהרי"ק הנ"ל, אלא דגבי גזירת חכמים י"ל דלא תלוי בידיעה אלא בכוונה, והיינו לפי שחששו שמא יבא להקל ולהרבות במתכוין להציל ממונו, וחשש זה קיים גם היכא שלא ידע בתחילה שיש איסור, דהא קנס זה לאו עונש הוא דנימא ידיעה גורמת, אלא דאכתי חיישינן דאי שרינן ליה אתי למעבד במזיד. ומה שהביא הט"ז ראייה מתוס' בבכורות, המל"מ פט"ו ממ"א (הכ"ה) כתב דדברי הרמב"ם פ"ה מתרומות נראה כסותרין לדברי תוס' הנ"ל ע"ש. וגם לשון התוס' שם 'שמא הא חשיב שוגג' ע"ש, משמע דלא פסיקא להו.

ובזה נראה לבאר את מחלוקת הטור והסמ"ג, דהסמ"ג ס"ל דמתכוין הוי מזיד, אפי' אם לא ידע שיש איסור בדבר,

ד. ותדע שיש חילוק בין איסור לגזירה, דהא איפלגו תנאי אי קנסינן שוגג אטו מזיד, ולא מצינו גבי איסורין לחד מרבואתא דייחשב שוגג למזיד, וע"כ גזירה שאני וכדאמרינן.

ה. דז"ל התוס' (שם) סבר אבטליניה ברובא, תימה מה יועיל הא אין מבטלין איסור לכתחלה, ואפי' שוגג אם בטלו אינו מבטל למ"ד בגיטין (נד:). נפלו ונתפצעו בין בשוגג בין במזיד לא יעלו. מיהו איכא למ"ד התם בשוגג יעלו, ושמא הא חשיב שוגג כשסבור שמותר לבטל עכ"ל.

ולכן צריך החכם המורה לחקור שמא ריבה במזיד, ולא ישקר דאינו חשוד לעבור איסור במזיד. והטור ס"ל דכה"ג שוגג מיקרי והתבשיל מותר, ולשמא יתכוין לעבור איסור במזיד לא חיישינן, שאם נחוש לזה אין להאמינו גם במה שאומר שלא ריבה ודו"ק.

ט] ביטל במזיד אם מותר למכרו לאחר:

כתב רמ"א בהג"ה (צט ס"ה) בשם או"ה דמבטל במזיד שנאסר, אסורים למכרו גם כן לישראל אחר, שלא יהנו ממה שבטלו. וכתב עליו הש"ך (סקי"ב) וז"ל, דאע"ג דהאיסור עצמו היה מותר בהנאה מ"מ היה אסור באכילה, ועתה היה נהנה בתוספת זה להתיר אף באכילה, הלכך צריך ליתנו לאחר בחנם עכ"ל או"ה שם, ולי נראה דדוקא כשהישראל לוקח ביוקר מהעובדי כוכבים אסור, דאי לאו הכי אין טעם לאסרו למכור לישראל, דהא לא אהני מעשיו הרעים כנ"ל, ואולי מ"ש צריך ליתנו לאחר בחנם הוא לאו דוקא עכ"ל.

והפר"ח הסכים לסברת הש"ך, ועדיפא מיניה ס"ל דאפי' ביוקר מותר ודלא כאו"ה, וראיתו מפרק השוכר את הפועלים (ב"מ צ:): דשלחו ליה לאבוח דשמואל, הלין תורי דגנבין ארמאי ומגנחין יתהון [ומסרסין אותם, ואחר כך מחזירין לבעלים, ומאהבת בעליו ישראל גונבו הנכרי שהוא מכירו, ומסרו כדי שיהא יפה לחרישה, רש"י] מהו, שלח להו הערמה אתעביד בהו אערימו עליהו ויזדבנון. סבר רבא למימר ימכרו לשחיטה, אמר לו אביי דיין שקנסת עליהם מכירה, ופרש"י דלא טרח כולי האי אלא שיחרוש בו, והא לא תתקיים מחשבתו. אלמא כל היכא דלא נתקיים מחשבתו שרי, אע"פ שמרויח בדבר ע"ש.

והכו"פ השיג על ראיית הפר"ח, דשאני התם דקנסינן ליה שימכר, ומקודם לכן היה הוא עצמו מותר לחרוש בו, משא"כ בזה דהיה אסור מקודם, מאי קנס איכא אם מרויח במכירה, ומטעם זה הסכים לחילוק שכתב הש"ך. ברם הפמ"ג כתב דלשון רש"י משמע כהפר"ח, אלא דיש לחלק דהתם לא איתעבידא אלא הערמה, משא"כ הכא שעבר איסור במזיד יש להחמיר עליו טפי ע"ש.

ומיהו לשון האו"ה כפי שהעתיקו הד"מ לא משמע כהש"ך, דז"ל שם: ואסור למוכרו לישראל אחר לאכלו דהא אסור להנות ממנו, אף על גב דגם האיסור בעצמו היה מותר בהנאה ומותר למכרו לנכרי, מ"מ לא ימכרם לישראל דלא יהנה הוא עצמו ממעשיו הרעים עכ"ל. מבואר להדיא הטעם דאסור לישראל לאו מטעם שלא יהנה, אלא שלא יהנו מעשיו הרעים.

ולענ"ד מדברי רש"י (שם) יש ללמוד כן דעיקר הקנס שלא תתקיים מחשבתו, וע"כ התם דמחשבתו היתה כדי שיחרוש בו הוא עצמו, די בקנס דמכירה שלא יהנה ממנו כמו שחשב, משא"כ כאן דמחשבתו להציל התבשיל להתירו באכילה, אם ימכרנו לישראל אפי' בפחות הרי נתקיימה מחשבתו, וע"כ לא שרי אלא למכרו לעכו"ם כפי שהיה יכול גם מקודם הביטול, או ליתנו לישראל בחינם דהיה יכול מקודם גם להשליכו בחינם [ואדעתא דהכי לא היה מבטל]. וטעמא רבא יש בזה דהא דקנסינן ליה לאו משום עונש הוא, אלא כדי שלא ירגיל בכך ונמצאו האיסורין בטלין, ולכך בביטול מחשבתו סגי דנמצא שטרח לחינם, ותו לא אתי למעבד.

וסברא זו מוכרחת לענ"ד ממ"ש ב"י, והב"ד הש"ך (סקי"י) וז"ל: ומשמע דאם לא היה שלו וגם לא נתכוין לבטל

ונאסר התבשיל. ומ"מ לא חילקו חכמים בגזירתם, וגם מבטל איסור דרבנן דינו כנ"ל.

ג. איסור הבלוע בכלי, מהתורה אין אסור לבטלו לכו"ע, והטעם משום שאין מתכוין לבטל. והמבשל במזיד בקדירת איסור שאינה בת יומא [דהאיסור הבלוע בה נטל"פ, ומדרבנן אסורה], י"א שהתבשיל נאסר כדין מבטל איסור, ויש מתירין התבשיל בדיעבד, אלא שעבר על דברי חכמים. ונראה דפלוגתייהו תליא בפלוגתא הנ"ל, דהאוסרים ס"ל דמן התורה אסור לבטל איסור, ולפיכך החמירו גם בבליעת כלים מדרבנן, ומאן דס"ל דאין אסור לבטל רק מדרבנן, בבליעת כלים לא החמירו.

ד. אפי' אם נבלע איסור מועט בכלי, אסור חכמים לבשל בו אפי' תבשיל מרובה שמבטל טעם האיסור, גזירה שמא ישתמש בו במועט, וכדרך שאסור לבשל בקדירה שאינה בת יומא אטו בת יומא. ואם עשה כן במזיד, תליא בפלוגתא הנ"ל.

ה. אבל איסור מועט שנבלע בכלי גדול, שאין דרך להשתמש בו בדבר מועט בכדי שיתן בו טעם, יש מתירין לבטלו לכתחילה, וטעמם כיון שאין כאן איסור בעין, והואיל ואין דרך להשתמש בו במועט, לא גזרו בכה"ג ומותר לבטלו כדין של תורה. ויש אוסרים דס"ל לא פלוג רבנן בגזירתם, והכרעת השו"ע להתיר.

ו. מי שעבר וביטל איסור במזיד, באופן שנאסר לו לאכלו ולאחרים מותר, יש מי שאוסר למוכרו לישראל רק ליתנו בחינם, ויש מתירין אם אינו מוכרו ביוקר מן העכו"ם, ויש מי שמתיר למוכרו גם ביוקר.

בשביל עצמו שרי לדידיה, דכיון דלא שרית למי שנתכוין לבטלו בשבילו וגם לא היה שלו, לא אהני מעשיו הרעים ע"כ ע"ש. ולכאורה איפכא מסתברא דלדידיה דעביד איסורא יש לאסור טפי, אטו יציבא בארעא וגיוורא בשמי שמיא, וע"כ צ"ל דלאו משום עונש קנסין ליה, אלא גדר הוא שגדרו חכמים שלא יפרצו, ובביטול מחשבתו סגי והואיל ולא נתכוין לעצמו ליכא למיגזר, דאין לחוש שמא פעם אחרת יכין לעצמו דאז הרי יאסר עליו ודו"ק.

וסברת הפר"ח בכוונת רש"י דאפי' ימכור ביוקר, אכתי לא נעשית מחשבתו שרצה לאכלו בעצמו, שאם נתכוין לבטל כדי למכרו נאסר לכל, וכיון שלא נעשית מחשבתו, בהכי סגי שלא יבא שוב להקל בדבר.

י' המורם מהאמור [סיכום הדינים העולים] בקצרה:

א. אסור לבטל איסור לכתחילה, דהיינו לערבו בהיתר מרובה כדי להתירו באכילה. ואם עבר וביטלו מן התורה הותר, אבל חכמים קנסו את העושה במזיד, שאסור לו ולמי שנתבטל בשבילו, דלא יהנו מעשיו הרעים. ולפיכך אם אינו שלו וגם לא ביטל בשביל עצמו, מותר לו עצמו, דלא נתקיימה מחשבתו.

ב. י"א שאיסור זה מן התורה, וי"א דרבנן אסרו לעשות כן. ונ"מ היכא שלא ידע שיש איסור בדבר, למ"ד שהוא מן התורה בכה"ג נקרא שוגג, דאומר מותר שוגג מיקרי ומותר התבשיל, ולמ"ד דגזירת חכמים הוא שלא יפרצו בדבר, גם בזה שייך האי טעמא



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

בענין האם הוי לולב קדוש בקדושת שביעית בזמן הזה

ענף א' - בענין תנאי חלות קדושת שביעית

(א) איתא במתני' דסוכה (לט.) הלוקח לולב מחבירו בשביעית, נותן לו אתרוג במתנה, לפי שאין רשאי ללוקחו בשביעית. ובגמ' שיילינן, לא רצה ליתן לו במתנה מהו. אמר רב הונא, מבליע ליה דמי אתרוג בלולב. ומקשינן (ע"ב) עלה, אי הכי לולב נמי, [ופירש"י שם, דאין מוסרין דמי שביעית לעם הארץ, לולב נמי לא נזבין מיניה, שאף בו נוהג שביעית, עכ"ל]. ומשני הגמ', לולב בר ששית הנכנס לשביעית הוא, [ופירש"י שם, דעל כרחק בחמשה עשר יום שמראש השנה עד החג לא גדל, וקיימא לן אילן בתר חנטה אזלינן ביה, עכ"ל].

(ב) והנה בגמ' בסוכה (מ.) מקשינן, טעמא דלולב בר ששית הנכנס לשביעית הוא, הא דשביעית - קדוש, [ופירש"י שם, קושיא היא, כלומר, לעיל אמר דהיינו טעמא דלולב ניקח משום דבר ששית הוא, הא שביעית הוא - אסור, ונפקא מינה שלולבי שביעית קדושת שביעית נוהג בהו, שלא ליקח בדמיהן חלוק וטלית, עכ"ל], אמאי עצים בעלמא הוא, ועצים אין בהן משום קדושת שביעית, דתניא, עלי קנים ועלי גפנים שגבבן לחובה על פני השדה, ליקטן לאכילה - יש בהן משום קדושת שביעית, ליקטן לעצים - אין בהן משום קדושת שביעית. ומשני הגמ', שאני התם, [ופירש"י שם, גבי עצי הסקה להכי לא נוהגין בהן שביעית, דאמר קרא "והיתה שבת וגו'", ומשמע "לכם" - לכל

צרכיכם, וכתיב "לאכלה" - למימרא דאין מותר ליהנות מפירות שביעית אלא הנאה הדומה לאכילה, עכ"ל], דאמר קרא "לכם לאכלה", "לכם" דומיא ד"לאכלה" - מי שהנאתו וביעורו שווה, [ופירש"י שם, כלומר, שהנאתו וביעורו שמתבער מן העולם באין כאחד, כגון סיכה ושתייה והדלקת הנר, ומהך דרשה נמי ילפינן שאין שביעית נוהג אלא בפרי העומד להנאות הללו, דהכי נמי מידרש קרא, והיתה שבת הארץ נוהגת במה שלכם לאכלה, שהנאתו דומה לאכילה, עכ"ל], יצאו עצים שהנאתן אחר ביעורן, [ופירש"י שם, משנעשו גחלים אופין בהן, אבל לולב עיקר הנאתו לכבד את הבית, והוא שעת ביעורו וקלקולו, ודמי להנאת אכילה, ועלי קנים וגפנים קיימי להכי ולהכי, הלכך בתר מחשבה אזלי, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דתנאי חלות קדושת שביעית דבעינן שיהא הנאתו וביעורו שווה, ולאפוקי דלא בעינן שיהא דוקא מידי דאכילה, ולפיכך כיון דלולב הוי הנאתו וביעורו שווה דהוי עומד לכיבוד הבית, ותוך כדי כיבוד הבית הוי הלולב מתכלה לו, לפיכך הוי נוהגת בו קדושת שביעית, ואף דאינו עומד לאכילה כלל ועיקר.

(ג) ואולם לא נתבאר בסוגיין בהדיא מקור הדין דהוי נוהגת קדושת שביעית אף במידי דלאו בר אכילה, ועד כאן לא נתבאר רק אלו הנאות מותרות בפירות שביעית, והיינו דוקא הנאות הדומות לאכילה דהנאתן וביעורן מן העולם הוי באין כאחד. ואמנם

יצירתן חייל קדושתן, ותו לא מהני מחשבה לאפקועי איסורן, עכ"ל. והרי מבואר דכיון דסתמן לאכילה הוי חיילא בהן קדושת שביעית משעת יצירתן, ומאידך אף בגוונא דאינו מיוחד לאכילה, למימרא דאין צורת שימוש לאכילה בלבד, וכגון עלי קנים וגפנים, מכל מקום הוי עיקר הקובע לחלות קדושת שביעית צורת השימוש בעלים, דהיינו דכל דליקטן לצורך אכילה דהוי הנאתו וביעורו שווה, הוי חלה בהן קדושת שביעית, והא דבעינן שיהא צומח מאדמת הארץ הוי רק מתנאי חלות קדושת שביעית, ולאפוקי דאי"ז עיקר הקובע לחלות קדושת שביעית, ולפיכך כל דליקט את העלי קנים וגפנים לצורך שימוש דהנאתו וביעורו שווה, הוי חלה בהן קדושת שביעית, אבל כל דליקטן לצורך הסקה דהוי הנאתו אחר ביעורו, לא חלה בהן קדושת שביעית, ואף דהצד השווה שבהן דצמחו מאדמת ארץ ישראל, ועפ"ז אתי שפיר הא דמשמע דעיקר הקרא אתי ללמדינו היתר שימושין בפירות שביעית, והטעם משום דעיקר הקובע לחלות קדושת שביעית הוי צורת השימוש בפירות, דהיינו דכל דתשמישו הנאתו וביעורו שווה, הוי חלה בו קדושת שביעית.

ו) ואלא דלפי"ז לכאורה תיקשי כיון דעיקר הקובע בחלות קדושת שביעית הוי כל צורת התשמיש הנאתו וביעורו שווה, ולפיכך נמצא בעלי קנים ועלי גפנים דפעמים הוי חלה בהן קדושת שביעית, ופעמים לא חלה בהן קדושת שביעית, ותלי מילתא במחשבת המלקטן, למימרא דאם ליקטן לצורך תשמיש שהנאתו וביעורו שווה, הוי חלה בהן קדושת שביעית, ואם ליקטן לצורך תשמיש שהנאתו אחר ביעורו לא חלה בהן קדושת שביעית, ואי הכי תיקשי מה הטעם דהוי חלה קדושת שביעית בלולב העומד

מצינו בדברי רש"י בד"ה שהנאתו וביעורו שווה, דכתב דמהך דרשה דילפינן אלו הנאות מותרות בפירות שביעית - ילפינן נמי באלו דברים הוי נוהגת קדושת שביעית כלל ועיקר, ואע"ג דבסוגיין משמע דאתי קרא רק להיתר שימושין בפירות שביעית, מכל מקום נראה דהוי נפקא ליה מסברא דאתי קרא ללמדנו באלו גידולין הוי נוהגת קדושת שביעית כלל ועיקר, שהרי לא מסתבר לומר דקדושת שביעית נוהגת אף בגידולין שהנאתן אחר ביעורן, דאי הכי נמצא דאף שנוהגת בהן קדושת שביעית, מכל מקום לא תהא אפשרות ליהנות מהן, ואי הכי על כרחין דאתי קרא ללמדנו דרק בגידולין דהנאתן וביעורן שווה הוי נוהגת בהן קדושת שביעית, ולאפוקי גידולין דהוי הנאתן לאחר ביעורן דלא חלה בהן קדושת שביעית.

ד) ולכאורה צריך ביאור בהא דמשמע בפשטות דעיקר הדרשה אתי ללמדינו היתר שימושין בפירות שביעית, ורק ממילא שמעינן באלו גידולין הוי נוהגת קדושת שביעית, הרי אדרבה עיקר קרא היה צריך ללמדנו עיקר דין שביעית, דהיינו באלו גידולין הוי חלה קדושת שביעית כלל ועיקר.

ה) ונראה לומר למאי דמצינו בסוגיין דאמרינן דבעלי קנים ועלי גפנים הוי תלי דין קדושת שביעית בכוונת המלקטן, והיינו דאם ליקטן לאכילה - יש בהן משום קדושת שביעית, ואם ליקטן לעצים - אין בהן משום קדושת שביעית, ושמעינן מינה דעיקר הקובע לחלות קדושת שביעית הוי צורת השימוש בפירות, והיינו דבגוונא דהוי מיוחד לאכילה, למימרא דצורת שימוש לאכילה בלבד, א"כ כיון דהנאתו וביעורו שווה הוי חלה בו קדושת שביעית, והכי פירש"י (ב"ק קב.) בד"ה יצאו משרה וכבוסה, דפירות סתמן לאכילה, ומשעת

לצורך מצוה, הרי אין הנאתו וביעורו שווה, למימרא דאין הנאתו חשיבא הנאה, דהא קיי"ל דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואפילו אי משכחת לה דמצוות ליהנות ניתנו, מכל מקום אין הלולב מתבער בזמן ההנאה, דהיינו בזמן קיום המצוה.

(ז) ואולם כבר מצינו בפירש"י בד"ה יצאו עצי הסקה שהנאתן אחר ביעורן, דכתב לבאר דמשנעשו גחלים אופין בהן, אבל לולב עיקר הנאתו לכבד את הבית, והוא שעת ביעורו וקלקולו, ודמי להנאת אכילה, ועלי קנים וגפנים קיימי להכי ולהכי, הלכך בתר מחשבה אזלי, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו לחלק בין לולב דעיקר שימוש עומד לכבד את הבית, ולפיכך אף בגוונא דהוי משמש לצורך קיום מצוה חלה בו קדושת שביעית, לבין עלי קנים ועלי גפנים דאין עיקר שימושן לאכילה או לעצים, אלא הוי עומדין לכך ולכך, ולפיכך הוי תלי וקאי במחשבת האדם המלקטן, דאם מלקטן לאכילה דהוי הנאתן וביעורן שווה חלה בהן קדושת שביעית, ואם מלקטן לעצים דהוי הנאתן אחר ביעורן לא חלה בהן קדושת שביעית.

(ח) ולכאורה צריך ביאור אמאי תשמיש דלולב לא חשיב דהוי עומד לב' שימושין, דהיינו לצורך כיבוד הבית, ולצורך קיום מצות לולב, הרי בחג סוכות הוי כלל ישראל משתמשין בלולב לצורך קיום מצוה. ועל כרחין צריך לומר, דאף דהלולב הוי עומד נמי לקיום מצוה, מכל מקום כיון דכל השנה הוי הלולב עומד לכיבוד הבית, נמצא דהוי רוב תשמישו עומד לכיבוד הבית, ואי הכי אף דלולב עומד נמי לתשמיש דמצוה, אכתי הוי חשיב מיעוט תשמישו לצורך מצוה, ולפיכך הוי חלה בו קדושת שביעית אף בגוונא דהוי משמש לצורך מצוה, ועד

כאן לא אמרינן דהוי חשיב עומד לב' שימושין רק בגוונא דהוי ב' שימושין קרובין להיות שווין בלבד.

(ט) ולפי"ז נראה לבאר בהא דאמרינן דכל דהוי רוב תשמישו הנאתו וביעורו שווה, הוי חלה קדושת שביעית אף בגוונא דמשתמש בו תשמיש דאין הנאתו וביעורו שווה, דלעולם אין הטעם משום דבטלה דעתו אצל כל אדם, ולא כל הימנו להפקיע קדושת שביעית אף דעושה בו תשמיש דאין הנאתו וביעורו שווה, תדע, שהרי בהשתמשות בלולב לצורך קיום מצוה לא שייכא למימר דבטלה דעתו אצל כל אדם, שהרי תשמיש דמצוה הוי נעשה ע"י כלל ישראל בחג סוכות, אלא לעולם הטעם משום דבחלות קדושת שביעית אזלינן בתר רוב תשמישו, וכיון דרוב תשמישו של הלולב הוי עומד לכיבוד הבית דהוי הנאתו וביעורו שווה, וא"כ אף בגוונא דמשתמש בו לשם מצוה דאין הנאתו וביעורו שווה, ולא בטלה דעתו אצל כל אדם, אפילו הכי הוי חלה בו קדושת שביעית.

ענף ב' - בענין ההיתר להשתמש

בלולב לצורך מצוה אף דהוי תשמיש

דאין הנאתו וביעורו שווה

(א) ואלא דלכאורה תיקשי היאך אפשר להשתמש בלולב לצורך קיום מצוה, הרי עד כאן לא אמרינן דהותר להשתמש בפירות שביעית רק תשמיש דהוי חשיב הנאה, תדע, שהרי אמרינן בכל דוכתין דבעינן תשמיש שהנאתו וביעורו שווה, והרי בקיום מצות לולב לא הוי חשיב הנאה, דקיי"ל דמצוות לאו ליהנות ניתנו. ועוד דאפילו אם תימצי לומר דלא בעינן דוקא הנאה אלא הוי סגי אף בשימוש דאינו מוגדר הנאה, מכל מקום אכתי תיקשי שהרי בתשמיש דמצוה הוי

לומר, דמאן דס"ל דמצוות לאו ליהנות ניתנו, סבר דהטעם שאין נוטלין אתרוג של תרומה טהורה מפני שמכשירה, ומשום הכי פסק הרמב"ם כטעם הזה, עיי"ש.

ג) והרי מבואר מדבריו דלמאן דסבר דמצוות לאו ליהנות ניתנו, א"כ אין היתר ליטול אתרוג של שביעית לצורך קיום מצוה, מפני דחשיב הפסד פירות שביעית, והיינו למאן דסבר דאין ליטול אתרוג של תרומה טהורה משום שמפסיד קליפתה החיצונה שנמאסת במשמוש הידים, ואסור להפסיד תרומה, וצריך לומר לדעת מאן דסבר דמצוות לאו ליהנות ניתנו דהא דמותר ליטול אתרוג דמצוה, ולא חשיב הפסד פירות שביעית, משום דסבר דמישמוש הידים לא חשיב הפסד, והטעם דאין ליטול אתרוג של תרומה טהורה, מפני שמכשירה לקבל טומאה, ומכל מקום אף דלא חשיב שימוש מצוה בתורת הנאה, מכל מקום לית מאן דפליג דמותר להשתמש בפירות שביעית אף שימוש דלא חשיב הנאה.

ד) ואלא דאכתי פש גבן לעיין הרי עד כאן לא הותר להשתמש בפירות שביעית רק תשמיש דהנאתו וביעורו שווה, והרי שימוש דמצוה הוי שימוש קודם להנאתו. ונראה לומר בהקדם הא דיש להסתפק למאי דאמרינן דאין קדושת שביעית חלה רק בדבר דהנאתו וביעורו שווה, ואף לא הותר תשמיש בפירות שביעית רק בתשמיש שהנאתו וביעורו שווה, האם אתי למעוטי דכל שאין הנאתו וביעורו שווה, למימרא אפילו בהנאתו קודמת לביעורו נמי לא חלה בו קדושת שביעית, וכל שכן דבהנאתו אחר ביעורו דלא הוי חלה בו קדושת שביעית, או דלמא עד כאן לא אתי למעוטי רק הנאתו אחר ביעורו, והיינו טעמא משום דהו"ל כעין דבר שנעשית מצוותו, למימרא דכיון דאסור

תשמישו קודם לביעורו, שהרי התשמיש הוי בזמן נטילתו, ומאידך אינו מתבער רק בזמן שמתייבש לאחר מכן.

ב) ונראה לומר, דאף דלעולם הותר שימוש בפירות שביעית רק בגוונא דהוי מוגדר בתורת הנאה, מכל מקום כל דלא חשיב תשמישו בכלל הפסד, א"כ אין איסור השתמשות בפירות שביעית, וראיה מהא דראיתי ב"מרומי שדה" (סוכה לט.) בד"ה הלוקח לולב מחבירו בשביעית נותן לו אתרוג במתנה, דכתב למדנו מכאן דאתרוג של שביעית מותר ליטול לכתחילה, ולא דמי (סוכה לה:) לתרומה ומעשר שני דאע"ג שנקראת קודש, מכל מקום לא שייך הטעם מפני שמכשירה, משום דהתם חובה היא לשמור מן הטומאה משום שאסור לאוכלם בטומאה, אבל שביעית שרי לאכול אפילו נטמא, ומשום הכי אין צריכין לשמור מן הטומאה. איברא דלכאורה תיקשי לטעם דאין נוטלין אתרוג של תרומה טהורה מפני שמפסידה, שהרי כמו כן אסור להפסיד פירות שביעית שביעית, וכדתנן במסכת שביעית (פרק ח' משנה ב') דשביעית ניתנה לאכילה ולשתיה ולסיכה כמו תרומה ומעשר שני, אבל אף האי לא תיקשי שהרי תנן התם קל מהם שביעית שניתנה להדלקת הנר, והטעם מבואר בסוגיין (סוכה מ.) דכל הנאה שהנאתו וביעורו שווה רשאי לעשות מפירות שביעית, משום דכתיב "לכם" לכל צרכיכם, והוא הדין הדלקת הנר, וא"כ הכא נמי הנאת מצוה של אתרוג מיקרי הנאתו וביעורו שווה, משום הכי מותר ליטול אתרוג של שביעית, אבל כ"ז לא מתיישב רק אי נימא דמצוות ליהנות ניתנו, א"כ הוי נטילת האתרוג הנאה והנאתו וביעורו שווה, אבל למאן דאמר דמצוות לאו ליהנות ניתנו, א"כ תיקשי היאך מותר להפסיד האתרוג בלי הנאה. וצריך

ראוי לחוש לנהוג בו קדושת שביעית, והטעם משום דהוי חשיב בכלל הנאתו וביעורו שווה, וכן נוטה לומר ב"משנה ראשונה" (שביעית פרק ז' משנה ו'), ועל כן ראוי לשמור דיני קדושת שביעית בפרחים העומדין לריח. ואולם יש לעיין דאפשר דאף בפרחי נוי יש בהן קדושת שביעית, ואף חמירי מפרחי ריח, דאפשר דפרחי ריח לא חשיבי הנאתן וביעורן שווה, שהרי כשכלה מהן הריח נגמרה הנאתן, וביעורן רק בזמן שכלים מן העולם, מה שא"כ בפרחי נוי שנהנין מהן עד שעת ביעורן, [א"ה, וראה בדברי ה"אור לציון" לעיל דכתב דאין לומר דזמן הביעור בפרחים דבעינן שיכלו לגמרי מן העולם, אלא כל שהפרחים נבלו והתפרקו הוי חשיב זמן ביעורן, עכ"ד. וזהו הזמן שכבר אינן משמשינן לנוי הבית, וד"ל], והוי חשיבי טפי הנאתן וביעורן שווה, וצריך לחול בהן קדושת שביעית, ולמעשה צריך עיון, עיי"ש.

(ח) והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן, דלעולם תשמיש דלולב לצורך מצוה הוי חשיב תשמישו קודם לביעורו, ושפיר הוי מותר להשתמש בלולב לצורך קיום מצוה, ונראה להוסיף דלפי 'מנהג תימן' (בלאדי) שנוהגין לכסס בלולב בכח, וכדכתיב "אז ירננו עצי היער", ולאפוקי דאינן עושין הולכה והבאה בלבד, א"כ הוי חשיב קצת תחילת ביעורו, והיינו דבזמן שימוש הוי נמי תחילת ביעורו.

(ט) ועפ"י"ז יוצא דהא דאמרינן דבלולב הוי חלה קדושת שביעית רק משום שעומד לכיבוד הבית, והוי הנאתו וביעורו שווה - לאו מילתא פסיקא היא, והיינו דלעולם מצינו לומר דהוי חלה קדושת שביעית אף משום תשמיש הלולב לצורך מצוה, והיינו למאן דסבר דמצוות ליהנות ניתנו, והוא למאי דמסקינן דלא בעינן דוקא הנאתו וביעורו

להפסיד פירות שביעית, א"כ כל שמבערו תחילה אף דהוי לצורך ליהנות ממנו, מכל מקום כיון דבזמן שנהנה בו כבר אינו בעולם, לא חשיב נהנה מפירות שביעית, שהרי בזמן דהפרי קיים הוי עוסק בביעורו, לפיכך הוי חשיב בכלל הפסד פירות שביעית, ומהאי טעמא לא חלה בו קדושת שביעית, ולפי"ז בהנאתו קודמת לביעורו כל שכן דהוי חלה קדושת שביעית, ונפק"מ לדינא האם מותר להשתמש בלולב לצורך קיום מצוה שהרי שימוש קודם לביעורו.

(ה) ושוב מצאתי ב"משנה ראשונה" (שביעית פרק ז' משנה ו') גבי הא דאמרינן במתני' התם הוורד והכופר והקטף והלוטם יש להן שביעית, וכתב ה"משנה ראשונה" דהטעם משום דכל הני לריחי עבידי, וכל העשוי לריח שייך ביה שביעית כמו צבעים, דהני נמי אם מריח בהן כמו שהן - הנאתן קודם לביעורן, ואם נותנן לתבשיל הנאתן בשעת ביעורן, בשעה שהתבשיל קולט הריח כלה העיקר כמו גבי צבעים, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו בטעם דהוי חלה קדושת שביעית במיני בשמים, משום דכל דהוי מריח בהן הוי הנאתן קודם ביעורן, ושפיר הוי חלה בהן קדושת שביעית.

(ו) ואולם שוב חושבני לדחות קצת דשאני מיני בשמים דעומדין לריח דכל זמן שמריח בהן הוי מתבער הריח, ונמצא דנהנה תוך כדי ביעור הריח, אלא דהריח נגמר בתחילת יבשותו והביעור בסוף יבשותו, ולאפוקי נידון דידן דמיירי דבזמן הנאתו אינו מתבער כלל ועיקר, אלא דמכל מקום מפשטות לשון ה"משנה ראשונה" משמע דסבר דכל דהנאתו קודם לביעורו הוי חשיב בכלל הנאתו וביעורו שווה.

(ז) וכן ראיתי בשו"ת אור לציון (שביעית פרק ב' הלכה י"ב) דכתב דכל העומד לריח

שווה, אלא כל שכן בהנאתו קודמת לביעורו, ולא אתי למעוטי דוקא ביעורו קודמת להנאתו, ודו"ק.

ענף ג' - בענין דעת רבינו האור לציון זצ"ל בדין קדושת שביעית לולב בזמן הזה

(א) והנה יש לעיין כלולב בזמן הזה דאינו עומד לכבד בו את הבית, האם הוי נוהגת בו קדושה שביעית או לאו, ושורש הספק האם אזלינן בחלות קדושת שביעית בתר השימוש בפועל דהוי הנאתו וביעורו שווה, וכיון דבזמנינו אין לולב משמש לכיבוד הבית, א"כ לא חלה בו קדושת שביעית, [ולעולם אף אין בו קדושת שביעית מצד דעומד לקיום מצוה, והוי שימוש קודם להנאתו, שהרי קיי"ל בכל דוכתין דמצוות לאו ליהנות ניתנו, וקיצרתי], או דלמא אזלינן בקדושת שביעית בתר כל שבכח הוי עומד לתשמיש דהנאתו וביעורו שווה.

(ב) ונראה לומר בהקדם הא דראיתי בשו"ת אור לציון (שביעית פרק ב' הלכה י"ג) דכתב דעשבים הראויין למאכל בהמה יש בהם קדושת שביעית, ואסור לשורפן או להשחיתן לשם נוי המקום, ואפילו ע"י נכרי, ומכל מקום הרוצה לעוקרן משום שמפריעים לעוברים ולשבים, רשאי לעקור אותן ע"י נכרי, עכ"ל. והנה במקור הדין (שם) כתב דעשבים הראויים למאכל בהמה יש בהן קדושת שביעית, וכמבואר בדברי הרמב"ם (פרק ה' מהלכות שמיטה ויובל הלכה י"ט) דכתב דאין שורפין תבן וקש של שביעית, מפני שהוא ראוי למאכל בהמה, עכ"ל. ועל אין לשרוף או להשחית עשבים הללו, ואפילו לומר לגוי להשחית את העשבים אסור, ואע"פ שאמירה לנכרי אינה אלא שבות בלבד, וגם קיי"ל דשביעית בזמן הזה

מדרבנן, מכל מקום אין להתיר משום שבות דשבות, וכמבואר בשו"ע (או"ח סימן ש"ז סעיף ה') דפסק דדבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לאינו יהודי לעשותו בשבת, והוא שיהיה שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה. כיצד, אומר ישראל לאינו יהודי בשבת לעלות באילן להביא שופר לתקוע תקיעת מצוה, או להביא מים דרך חצר שלא עירבו לרחוץ בו המצטער. ויש אוסרין, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דלא הותר שבות דשבות רק במקום צורך הרבה או מצוה, ומכל מקום אם העשבים מפריעים לעוברים ושבים מותר לעוקרן ע"י נכרי דמותר דחשיב צורך הרבה, עיי"ש.

(ג) והרי חזינן מדברי רבינו ה"אור לציון" זצ"ל דלעולם הוי חלה קדושת שביעית בעשבים, ואף דאינן עומדין בפועל למאכל בהמה, והטעם כיון דהוי ראויין למאכל בהמה, ולפי"ז נראה דהוא הדין כלולב דאף דאינו עומד בפועל לכיבוד הבית, מכל מקום כיון דהוי ראוי לכבד בו את הבית, הוי חלה בו קדושת שביעית.

(ד) ואולם מאידך מצינו בשו"ת אור לציון (שביעית פרק ב' הלכה י"ב) דכתב דכל העומד לריח ראוי לחוש לנהוג בו קדושת שביעית, והטעם משום דהוי חשיב בכלל הנאתו וביעורו שווה, וכן נוטה לומר ב"משנה ראשונה" (שביעית פרק ז' משנה ו'), ועל כן ראוי לשמור דיני קדושת שביעית בפרחים העומדין לריח. ואולם יש לעיין דאפשר דאף בפרחי נוי יש בהן קדושת שביעית, ואף חמירי מפרחי ריח, דאפשר דפרחי ריח לא חשיבי הנאתן וביעורן שווה, שהרי כשכלה מהן הריח נגמרה הנאתן, וביעורן רק בזמן שכלים מן העולם, מה

שאי"כ בפרחי נוי שנהנין מהן עד שעת ביעורן, [א"ה, וראה בדברי ה"אור לציון"] לעיל דכתב דאין לומר דזמן הביעור בפרחים דבעינן שיכלו לגמרי מן העולם, אלא כל שהפרחים נבלו והתפרקו הוי חשיב זמן ביעורן, עכ"ד. וזהו הזמן שכבר אינן משמשינן לנוי הבית, וד"ל], והוי חשיבי טפי הנאתן וביעורן שווה, וצריך לחול בהן קדושת שביעית, ולמעשה צריך עיון, וראה בספר "השמיטה" (הגרי"מ טיקוצ'נסקי זצ"ל - פרק ז' סעיף ד' ס"ק ו') דכתב דהדסים הניטעים למצוה אין בהן קדושת שביעית, וכן מצינו בספר "צ"ץ הקודש" (חלק א' סימן ט"ז) דכתב שלדעת המהרי"ל דיסקין זצ"ל אין קדושת שביעית בהדסים, שהרי כתב להבליע דמי אתרוג בהדס, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאף דסבר לחוש לדין קדושת שביעית בפרחים, מכל מקום בהדסים הניטעים למצוה נקיט בפשטות דאין בו קדושת שביעית, שהרי אינן עומדין לא לריח ולא לנוי, ולפי"ז נראה בדעתו דסבר דהוא הדין בלולב הניטע למצוה אין בו קדושת שביעית, ולמעשה לא מצינו בספרו גילוי דעתו הקדושה בהדיא בדין לולב בזמן הזה, וצ"ע.

ענף ד' - בענין דעת רבינו הגרש"ז אוירבאך זצ"ל בדין קדושת שביעית לולב בזמן הזה

(א) והנה שוב ראיתי בשו"ת מנחת שלמה (חלק א' סימן נ"א אות כ"ג) דכתב לבעל ה"משנת יוסף" שליט"א דנראה לעניות דעתי דודאי מסתבר כדבריו דכיון דבזמן הזה אין רגילין כלל לכבד את הבית בלולבים, ואין נוטעין אותן כלל אדעתא דהכי, דאין נוהג בהן קדושת שביעית.

(ב) ומה שכתב לפקפק עפ"י דברי ידידי הגאון מוהר"ש ואזנר זצ"ל שכתב להחמיר בקליפי תפוזי הראויים למאכל בהמה, לנהוג בהם קדושת שביעית אף אם אינם מיוחדים לכך, דלפי דעתו אף בלולב נהי שאינו מיוחד אצלנו לכיבוד הבית, אבל מכל מקום ראוי הוא לכך, וא"כ כמו דמחמירינן בקליפי פירות הראויין לבהמות אף אם אינן מיוחדין לכך, כן יש מקום להחמיר בלולב, - לעניות דעתי צריך עיון טובא, וחושבני שאף אם נחוש לדבריו דדבר שמצד עצמו ראוי למאכל בהמה אינו נפקע משביעית, אלא א"כ חישב עליו לעצים, אבל לא במה שאין מקפידין ורגילין סתם לזורקן, מכל מקום כל זה דוקא בדבר שיש ע"ז שם אוכל, ואף שזה רק לבהמה, מכל מקום אפשר דבשביעית גם אוכל בהמה חשוב הוא, אבל אם נחוש לכך גם במה שראוי לכיבוד הבית וכדומה, הרי אין לך עץ שאינו ראוי להשען עליו, או לעשותו בית יד למטאטא וכדומה, ונמצא לפי"ז דעצים שעלו מאיליהן או נטעו אותם סתם, ולא חישב עליהם לעצים, דלפי"ז יתחייבו בדיני שביעית, וחזינן נמי דנהוג עלמא לא לנהוג שביעית בהדסים, וכמדומני דהדסים חזי טפי לריח מאשר לולב לכיבוד בית, ואפילו הכי כיון שבזמנינו אין ההדסים עומדים לכך לא קדשי בקדושת שביעית, והכא נמי בלולב.

(ג) אך עיקר דברי ידידי הגאון הנ"ל אינם נראים לעניות דעתי, שהרי מסתבר דבשביעית צריכים להתחשב לא רק עם בהמות שבבית, אלא גם עם עוף השמים וחיות שבשדה, וכיון שכן אמאי לא נוהג שביעית בכל מיני עלין וקליפין, אפילו בהנך דלא חזו כלל לבהמה ורגילין תמיד לזורקן, דהא מכל מקום איכא ודאי חיות כאלה

שכן לולבים דלאו אוכל ניהו, דמסתבר שבזמננו דינן כעצים אשר מעיקרא לא חייל כלל עליהם שום קדושה, עיי"ש.

(ה) ולכאורה נראה להעיר בדברי מרן הגרש"ז זצ"ל בהא דכתב לבאר בהא דיש מקום להחמיר קצת בקליפי תפוז ולימון, היינו מפני שבתחילתן הם חשובים ונטפלו לפרי, ולכן אפשר דכל זמן שראויין עדיין לבהמה לא פקעה מהם הקדושה, עכ"ד. והרי מצינו בגמ' בברכות (לו:) דדרשינן בהא דכתיב (ויקרא פרק י"ט פסוק כ"ג) "וערלתם ערלתו את פריו", את הטפל לפרי, ומאי ניהו שומר לפרי, ואמר רבא, היכא אמרינן דהוי שומר לפרי, היכא דכי שקלת ליה לשומר מיית פירא, הכא כי שקלת ליה לא מיית פירא, הוה עובדא ושקלוה לנן דרמונא ויבש רמונא, ושקלוה לפרחא דביטיתא ואיקיים ביטיתא, עיי"ש. והרי מבואר דאי לאו האי ריבויא ד"את" לא הוה אסרינן את קליפת הפרי משום ערלה, ואף דבתחילתן נטפלו לפרי, ואי הכי מנא לן למימר בקליפי תפוז ולימון דהוי קדושין בקדושת שביעית אחר דלא מרבינן ליה בקרא כלל ועיקר, וצ"ע.

(ו) ועוד מצינו בדברי הגרש"ז זצ"ל דכתב להעיר בדברי ה"משנת יוסף" שליט"א דכתב דלא יאות להשתמש עם הלולב לאחר מצוותו לכבד בו את הבית, משום דדמי לקינוח טיט בטלית של מצוה, דחשיב ביוזי מצוה. ונראה לי להעיר דכיון שעיקר הטעם דנוהג שביעית כלולב הוא מפני שעומד או ראוי לכבד בו את הבית, ומעתה אם בנטילת הלולב למצוה מפקיע אותו מתשמישו, נמצא דחשיב כמפסיד לולב של שביעית בידים, כיון דתו לא חזי כלל לעיקר תשמישו, וצ"ע.

(ז) ונראה לעניות דעתי לומר בהקדם הא דראיתי בספר "משמר הלוי" (חגיגה עמ' קמ"ט) דכתב לאתויי משמיה דהגאון ר' זאב

שהם כן אוכלין אותן, וכההיא דחבילי זמורות שהן מאכל פילין, כמבואר בגמ' בשבת (קכח.), ועל כרחין דכיון שרגילין לזורקן אין מתחשבינן בכך, ולא קדשי אף אם לא חישב לעצים, גם נקטינן דבפרחי נוי לא נוהג שביעית, ואע"פ שראויין ודאי לבהמות או לחיות ועופות, ואי נימא דמה שחושב לנוי הו"ל כחישב לעצים, נראה דגם הלולבים נטיעתם לנוי או להגן על העץ והפרי [או למצוה], וא"כ גם זה צריך להחשב כמחשבה לעצים.

(ד) ונראה בעיקר הדבר דכיון דמקרא ד"והיתה לכם לאכלה" ילפינן שצריכים לאכול כדרך אכילה, ודבר שדרכו לאכול חי לא יאכלנו מבושל, הוא הדין נמי דאית לן למימר דקרא ד"לאכלה" לא נאמר אלא על דברים שרגילין לאוכלן, ולא על מה שרגילין לזרוק לאשפה, ולא נאמר כלל קרא ד"לכם לאכלה" על דברים שבכל השנים הם חשובים כעפרא בעלמא, וכמו שאם עומד לשני תשמישין אשר האחד מחייבו בקדושת שביעית, והשני אינו מחייבו, מהני מחשבה להפקיע, כל שכן דבכה"ג שאף אם לא חישב כלל, הכל רגילין לזורקן, וחשיבי כעפרא, דודאי לא קדוש בקדושת שביעית, וכמו שאמרו לענין טומאה בסמרטוטין שהן פחותין מג' על ג' דאע"פ שאם הניחו בקופסא טמא, מכל מקום אם זרקן לאשפה טהור, כך גם כאן אף בסתמא דינן כעומדין לאשפה, ואיך שהוא נראה לעניות דעתי דאף אם יש מקום קצת להחמיר בקליפי תפוז ולימון, היינו מפני שבתחילתן הם חשובים ונטפלו לפרי, ולכן אפשר דכל זמן שראויין עדיין לבהמה לא פקעה מהם הקדושה, מה שאי"כ דברים כאלה שמתחילת ברייתן אין רגילין כלל להחשיבם למאכל בהמה, וזורקין אותן, מסתבר דלא חל ע"ז שום קדושה, וכל

צ'צ'יק זצ"ל דחקר בדין 'הידור מצוה' דאמרה תורה, האם המקיים מצוה בחפץ מהודר הוי המצוה חשובה ומהודרת יותר, או דלמא הוי האדם המקיים את המצוה חשוב ומהודר יותר, ונפק"מ לדינא באדם עני המתאמץ לקיים את המצוה בהידור טפי מאדם עשיר, האם הוי הידור המצוה של העשיר והעני שווה בקיומו או לאו, והיינו דאי נימא דהמקיים מצוה בחפץ מהודר הוי המצוה חשובה ומהודרת יותר, אי הכי לעולם אין הבדל בקיום הידור המצוה בין עשיר לעני כלל ועיקר, אבל אי נימא דהאדם המקיים את המצוה חשוב ומהודר יותר, אי הכי כיון דאדם עני מתאמץ לקיים את המצוה בהידור טפי מאדם עשיר, נמצא דהוי הבדל בקיום הידור המצוה בין עשיר לעני - אחר דהעני מתאמץ טפי בקיום המצוה, עיי"ש.

(ח) ועפי"ז נראה לחקור באיסור לעשות תשמיש בזיון בחפצא דמצוה, האם הבזיון הוי מצד המצוה עצמה דעושה

תשמיש בזוי בחפץ שנתקיימה בו מצוה, או דלמא הוי הבזיון מצד האדם עצמו דהוי בזוי שעושה תשמיש בזוי בחפץ שקיים בו מצוה, ונפק"מ לדינא בנידון דידן האם מותר לכבד את הבית בלולב של מצוה, דאי נימא דהאיסור לעשות תשמיש בזיון בחפצא דמצוה הוי מצד המצוה עצמה, אי הכי אין להתיר תשמיש בזיון אף אם יהא אסור ליטול הלולב לצורך מצוה, שהרי מפקיע אותו מתשמישו לצורך כיבוד הבית, ונמצא מפסיד לולב של שביעית בידים, אבל אי נימא דהאיסור לעשות תשמיש בזיון בחפצא דמצוה הוי מצד האדם עצמו דהוי בזוי שעושה תשמיש בזוי בחפץ שקיים בו מצוה, אי הכי נראה לצדד להתיר תשמיש בזיון בלולב דמצוה, שהרי לא חשיב אדם בזוי במה שמכבד בו את הבית, אלא אדרבה כל תשמישו בלולב לכיבוד הבית הוי לצורך קיום המצוה, למימרא דאי לאו הכי לא יהא בידו לקיים את המצוה, ונמצא דאינו בכלל אדם בזוי כלל ועיקר, ודו"ק היטב.



הרב אוריאל כהן
ראש כולל 'תולדות יוסף'

ברירה לאלתר

לנאמר ברישא בורר ואוכל. אבל העירו בהגהות בדפוס עוז והדר דהתוס' מיירי בעולא, וא"כ לאביי אפשר דמניח היינו הרחבת שיעור לאלתר.

ובן מבואר ברש"י ד"ה ובורר ומניח לאלתר - לאכול לאלתר שא"ז דרך הבוררין. ובפשטות נראה דכונתו דבורר ואוכל היינו מיד, ומניח היינו הרחבה של שיעור זה, אך לא ביאר רש"י מהו השיעור. ועכ"פ משמעות לשונו דרק לבורר ומניח הוצרך לטעם דשלא כדרך, אבל לבורר ואוכל א"צ לזה, דטעמא משום דהוי דרך אכילה.

בירור דעת הירושלמי

[ב] אבל בירושלמי (פ"ז ה"ב) מפורש דאין היתר אלא מיד, דאיתא התם: בירור אוכלים מתוך אוכלים. חזקיה אמר חייב רבי יוחנן אמר פטור. מתניתא פליגא על חזקיה דאמר, בורר ואוכל בורר ומניח על השולחן. ר' בון בר חיה בשם רבי שמואל בר רב יצחק תיפתר שהיו אורחין אוכלין ראשונה ראשונה. ופרשו הפני משה וקרוב העדה דלרבי בון לא שרי אלא שאוכלין מיד ממש.

מיהו מדברי הראשונים נראה שלא הבינו כן בפירוש דברי הירושלמי, דז"ל ספר אור זרוע חלק ב - הלכות שבת סימן נט והא דאמר אביי לאלתר, כ"ז שיושב על השלחן ואוכל, דגרסי' בתלמוד א"י בירור אוכלין מתוך אוכלין, חזקיה אמר חייב ר' יוחנן [אמר] פטור, מתני' פליגא על חזקיה דאמר בורר ואוכל בורר ומניח על השלחן, רבא בר

מלאכת בורר בשבת היא המלאכה הקשה ביותר, (כ"כ הפוסקים). כדי להתיר ברירה, צריך שיתקיימו ג' תנאים, אוכל מתוך פסולת, ביד, ולאלתר. בדרך כלל הקושי העיקרי הוא להגדיר מה נקרא תערובת, עד כי כתב התרומת הדשן (סימן נ"ז) אמנם נראה דמאד היה כנגד סברת הלב, דשני מינים שניכרים בהפרדתם חתיכות גדולות שמונחים יחד, דיהא ברירה שייכא בהו וכו', משמע דווקא כשהם מעורבים ואינם ניכרים, אבל בכה"ג אף על גב דאין כל מין ומין מסודר בפני עצמו, מ"מ לא מיקרי מעורב. אפס הואיל וכ' בסמ"ג, דהבורר פסולת מתוך האוכל, ואפי' בורר לאלתר חייב חטאת, אין לחלק ולחקל בלא ראייה ברורה, עכ"ל. ואם לראשונים כמלאכים הדבר לא היה ברור מה נימא אנן יתמי דיתמי. והדבר מפורסם וידוע שנושא זה היא החלטה קשה מתי מקרי תערובת ומתי לא. אך נדמה שהתנאי של לאלתר הוא מאוד פשוט, "כל שהוא חצי שעה סמוך לסעודה", ותו לא. במאמרינו זה נשתדל לעמוד על שורשם של דברים בש"ס ופוסקים, עד ההלכה למעשה מרבתינו הפוסקים, ויבורר אי"ה שנושא זה אינו פשוט כלל ועיקר, ויש בו כמה וכמה תנאים ואופנים שונים.

שיעור ברירה לאלתר בגמ' ובראשונים

[א] שבת (עד.) בורר ואוכל בורר ומניח, ובתוס' ד"ה בורר ומניח - לאחרים. ור"ל לצורך אכילת אחרים, ולפ"ר א"כ אין מקור מפורש להרחבת שיעור לאלתר, מעבר

קאמר אי משום דקסבר אוכל מתוך פסולת אסור דהא לכ"ע שרינן אוכל מתוך פסולת לאלתר, ע"כ. ואם איתא דהבינו דהירושלמי ס"ל דלא שרי אלא דוקא כשמיד נותן לתוך פיו א"כ שפיר אתא לאפוקי מאותו מ"ד.

ונראה דמוכרח כן למה שביארנו לעיל בדקדוק דברי רש"י דלתוך פיו ההיתר משום דרך אכילה, ולאלתר משום דלאו כדרך הבוררין, וכיון דרבי בון מתיר לתת לאורחים, ע"כ א"ז מטעם דרך אכילה אלא בעינן להיתר דלאו כדרך הבוררין, וא"כ מסתברא דשרי "בשיעור" דלאלתר.

מיהו מדברי ספר העינים (סימן כ"ו) נראה כפרוש האחרונים בירושלמי דכתב: וכתב רבינו האי גאון והבורר ומניח לאלתר דפירשוה רבוותא לאוכלו לאלתר, אישתכח לה סייעתא מן ירושלמי בורר ואוכל בורר ומניח על השלחן, ואיכא התם נמי שמעתא מן מעוטא אחר, רבנן בר חייא בשם ר' שמואל בר רב יצחק תיפתר שכן אורחין אוכלין ראשונה ראשונה, ורבנן דילנא דלא הוה שמיע להון האי שמעתא הוה אמרין אם בירר והניח על השלחן כדי שיסב ויאכלנו לאלתר שפיר דמי, וכלן דאיכא כי הא שמעתא שפיר דמי למיחש לה^א.

בירור שיטות הראשונים בשיעור מושך "הזמן" דחשיב לאלתר

ג] בשיעור "זמן" דלאלתר יש בו מבוכה מרובה, ובפרוש רבינו חננאל לקמן קיד: גבי קניבת ירק מן המנחה ולמעלה דאסור

חייא אמר תפתר כשהיו אורחין אוכלין ראשונה ראשונה. המבואר בזה דהבין דבירושלמי כתוב דלא בעינן לאלתר ממש אלא כל שיושב על השלחן, ולפ"ז צ"ל דביאור דברי הירושלמי כך: דחזקיה אומר שחייב על ברירת אוכל מאוכל, ופריך דבברייתא קתני דבורר ומניח אלמא דשרי אף לאחר זמן, אלמא דבב' מיני אוכלין ליכא איסור בורר, וע"ז משני תפתר כשהיו אוכלין ראשונה ראשונה, והיינו בורר ומניח, דלא תימא כדס"ד דמניח לאחר זמן אלא מניח להם בשעת אכילה, ומכאן הוציא דכל שזה לפנייהם שמסיבים על השלחן שרי. וכן משמע מלשון רבינו חננאל בגליון שהביא את הירושלמי כסייעתא לדבריו, וכן מבואר בראבי"ה חלק א - מסכת שבת סימן רכג.

ובביאור הלכה ד"ה וכל מה שבורר וכו', כתב, ועיין בספר תוספת ירושלים שהוכיח מן הירושלמי דבעינן לאלתר ממש ודלא כהרמ"א, ונראה דמ"מ אין להחמיר בזה דדברי הרמ"א יש להם מקור מן הש"ס שלנו וכמו שהביא ראייה בביאור הגר"א ע"ש. וכנראה דהתוספת ירושלים הבין דברי הירושלמי כפשטו וכפרוש הפני משה וקה"ע, אבל לדברי הראשונים מבואר דאף הירושלמי נמי ס"ל הכי.

ובזה ניחא דברי התוס' (עד.) ד"ה ולא ידענא אי משום דקסבר אוכל מתוך פסולת אסור - פי' לא ידענא מה שלא ביררם תחלה קודם שהביאם לפנייהם אבל אין לפרש מה שלא ביררם בשעה שהניח לפנייהם דא"כ מאי

א. אלא דצ"ע דמיד אח"כ סותר דבריו דכתב וכל לאלתר מיפרש לפום דוכתיה כי ההיא דכל הגט אם מצאו לאלתר כשר דאמרינן היכי דמי לאלתר אמר רב יהודא אמר שמואל הלכה כל שלא שהה שם אדם, רבב"ח אמר ר' יצחק בר שמואל הלכה כל שלא עבר אדם שם והכא לאלתר שיעור מה שמיסב ואוכל. הרי דמסכים עם פר"ח. וצ"ל דכותנו לומר איך הם מפרשים את הבבלי, אבל לדעת ספר העתים צריך לחוש לדברי הירושלמי.

בשבת, משום דאינו לאלתר^ב. ובפשטות ביסוד הנידון תלי דאם ההיתר רק משום דרך אכילה לכאורה צריך שיהיה סמוך ממש, אבל אם ההיתר משום דאינו כדרך הבוררין שבוררין לאוצר, א"כ כל שהוא רחוק מהגדרת לאוצר, כבר אינו כדרך הבוררין.

ובספר יראים סימן רעד כתב היו לפניו ב' מיני אוכלים בירר ואכל בירר והניח רב אשי מתני פטור אבל אסור ומוקמינן לה בקופא ותמחוי, אבל דרך אכילתו יקחם ויאכלם. הלכך יזהר אדם בשני מיני פירות שנתערבו וכש"כ פסולת שנתערבו עם אוכל שלא יברור זה מזה אלא דרך אכילתו יקחם ויאכלם. [והביאו דבריו המרדכי (מסכת שבת פרק כלל גדול רמז שסא), הגהות מיימוניות הלכות שבת פרק כא הי"ז]. ומפשטות לשונו משמע דבעינן מיד ממש. והיינו כמבואר בלשונו דהיתר דביד משום "דרך אכילתו".

ובן משמע בהגהת מרדכי (פרק כלל גדול רמז תסא) בשם ראב"ן דכתב בורר ומניח לאלתר פ"י ראב"ן לברור ולהניח כמלא פיו ולהכניסן בפיו.

אלא דשם הוסיף א"נ לברור כדי סעודתו להתחיל ולגמור אחר ברירתו, אבל לאכול אחר שעה נעשה כבורר לאוצר. וזהו מה שהביא בב"י. ומשמעות דשרי להכין לסעודה ולא כראב"ן דבעינן כדי ליתן לתוך פיו, אבל משמע ג"כ דצריך תיכף לסעוד, מיהו מסיפיה דלישניה משמעו דלא

בעינן מיד ממש, ויל"ע דשעה זהו עיכוב זמן בעלמא.

ודעת הריטב"א משמע דשרי רק מיד ממש וז"ל מעתה מה שנהגו לכתוש אגוזים או שקדים וכיוצא בהן ולברור האוכל מהם קודם הסעודה כדי לאכול בשעת סעודה, אסור הוא, ואין לעשות כן אלא בשעת אכילה ממש ושיברור אוכל מתוך פסולת, עכ"ל. המבואר מזה דרך בשעת סעודה ממש, שרי, (ועוד משמע מלשונו דל"ס כהרמב"ן דשרי פסולת מתוך אוכל בשעת אכילה ממש).

ובן מבואר בחי' המיוחסים לר"ן בשם הרא"ה וז"ל בורר ומניח לאלתר. כתב הרא"ה ז"ל דהיינו לאכול לאלתר באותו מעמד.

ובן משמעות לשון האורחות חיים וז"ל שיעור לאלתר כשיעור מה שמיסב באותה סעודה בלבד. היו לפניו ב' מיני מאכלים מעורבים בורר אחת אחת ומניח לאכול מיד, אבל לא להניח לאכול לבו ביום, ומכאן אסר הר"ף ז"ל לקלוף בצלים או שומים קודם סעודה דהוי כבורר לבו ביום דחייב חטאת. ולא חילק בין לזמן מועט לזמן מרובה דרק מיד שרי ומשמע דקודם סעודה לעולם אסור.

וע"ע בפ"י רבינו פרחיה שכתב בורר ואוכל לתוך פיו, בורר ומניח בכלי עד שיאכל אותו כשתגמר ברירתו לאלתר.

ב. וראיתי מערים דמכאן צ"ע על איך שפרש הב"י את רבינו ירוחם שמתיר לסעודה שלפניו אפי' שהוא לזמן מופלג ומעתיק גם את פר"ח, והא הוי תרתי דסתרי. ומזה מוכח דאף לרבינו חננאל א"צ שיהיה בתוך אותה סעודה ממש ולא פרש לנו השיעור, ודעתו של רבינו ירוחם כנ"ל.

ואגב, משמעות לשונו דביה"כ מן המנחה ולמעלה חשיב לאלתר, וצ"ב. ואפשר דדוקא בשבת שמותר באכילה ובורר ואינו אוכל מיד הוי סתירה לדרך אכילה דצדוע אינו אוכל ורמי לבורר לאוצר, משא"כ ביוה"כ דאסור באכילה שפיר חשיב כבורר לצורך אכילה דמה שאינו אוכל לא חשיב סתירה ושפיר הוי דרך אכילה, ועיין.

אחר שעה נעשה כבורר לאוצר. ומשמע מדבריו שרק אחר שעה חייב^ג.

וכן משמע בספר המכריע סימן כ"ג וז"ל בורר ואוכל ביד בורר ומניח ביד, פירוש האי מניח לאלתר הוא כדי לאכול באותה סעודה דומיא דלאכול. (ור"ל דומיא דלאכול שזה לאלתר ה"נ להניח זה גם בכלל לאלתר).

ה] ויש להסתפק בכונת רבינו יהונתן על הרי"ף (לב עמוד א מדפי הרי"ף) שכתב בורר ואוכל לאלתר, [בורר] להניח, [לאלתר], שתכף [שהגביה] נתנה לתוך פיו, או להניח על השולחן על מנת לאוכלם מיד קודם שיזוז מעל השולחן, שאין זה דרך בוררין לאוצר להצניע, עכ"ל. דמתחילה כתב "להניח על השולחן על מנת לאוכלם מיד", משמע דמיירי קודם שהתחיל בסעודה ושרי ע"מ לאכול מיד, ואח"כ כתב "קודם שיזוז מעל השולחן", ומשמע לכאורה דהוא כבר יושב על השולחן ורק אז שרי, מיהו י"ל דכונתו להניח על השולחן קודם שהתחיל הסעודה, ובתנאי שלא יזוז מהשולחן. ובמאירי כתב לאכול לאלתר, ופי' בתלמוד המערב כל זמן שהוא מיסב על השולחן, ולא דוקא שיאכל תכף לברירה, אלא כל שהוא מיסב ודעתו לאכלם או להאכילם לבני שולחן קודם עקירת שולחן, לאלתר הוא ומותר, ע"כ. ומשמע דמותר לו לזוז מהשולחן, ורק עקירת שולחן חשיב נגמרה סעודתו.

הכנת מנה אחרונה

ו] ויש להסתפק אם רוצים להביא פירות ומגדנות אחר ברכה מ"ז ואינם נעקרים מהשולחן, אי ברכה מ"ז חשיבא כעקירת שולחן. וראיתי בספר הליכות עולם ח"ד

סיכום: מצאנו שדעת הריטב"א המרדכי והגה"מ בשם היראים ראב"ן חי' המיוחסים לר"ן בשם הרא"ה, אורחות חיים רבינו פרחיה, דלא שרי אלא ברירה בשעת אכילה ממש.

וכן דעת רב האי גאון בספר העיתים בביאור הירושלמי וכן הכריע בספר תוספת ירושלים בכונת הירושלמי, אבל מדברי רבינו חננאל ראבי"ה ואור זרוע מוכח דפרשו הירושלמי בדרך אחר, אבל עכ"פ אין הכרח מדבריהם דשרי לפני הכנת הסעודה.

ובתוספות (עד.) כתבו ולא ידענא אי משום דקסבר אוכל מתוך פסולת אסור - פי' לא ידענא מה שלא ביררם תחלה קודם שהביאם לפניהן, אבל אין לפרש מה שלא ביררם בשעה שהניח לפניהם, דא"כ מאי קאמר אי משום דקסבר אוכל מתוך פסולת אסור, דהא לכ"ע שרינן אוכל מתוך פסולת לאלתר, עכ"ל. וכתב בספר איילת השחר (להגרי"א) דמפשטות לשונם משמע דלא שרי אלא כשמניח לפניהם ממש, אבל אם מניח קודם שהם נמצאים אף שהוא סמוך, אינו בגדר לאלתר, וצ"ע. וע"ע בדרכ"מ במש"כ בביאור פלוגתא דהמרדכי והמגיד משנה ודו"ק.

ונפ"מ בזה שביררנו שעיקר ההיתר לברור היבא שאינו "מיד" סמוך לאכילה, לכאורה לדעת שמונה מרבתינו הראשונים הדבר אסור. וחזי עכ"פ לאצטרופי לחומרא בכל נידון שיוצא משורת הדין שפשוט שמותר.

ד] אבל בהגהות מרדכי כתב שם א"נ לברור כדי סעודתו להתחיל ולגמור (ובדרכ"מ ל"ג "ולגמור") אחר ברירתו, אבל לאכול

ג. ונחלקו אחרונים בכונתו, דהאגלי טל והבן איש חי הבינו דהדברים כפשטם דתלי בשישים רגעים. אבל שאר הפוסקים כתבו דשעה ר"ל זמן ממושך, ובשם החזו"א הובא דהוא לערך כחצי שעה, עיין לקמן.

(א"א סק"ו) עמד בזה על דברי הרמ"א, ונדחק ליישב וז"ל ומה שכתב הר"ב בסעיף א' בהג"ה תיבת "מיד", אף שברבינו חננאל ומגיד משנה משמע שמיסב בה, כל "מיד" שדעתו להיסב בסמוך לה, אפשר שפיר דמי.

[ח] והב"י הביא דברי רבינו ירוחם דקודם הביא פרוש ר"ח ואח"כ כתב לחדש דשרי אף לזמן מופלג כל שהוא לצורך סעודה שלפניו. הרי מבואר מדבריו דפרושו של ר"ח אינו סותר לומר דשרי גם קודם הסעודה, ומקורו של הרמ"א מדברי ההגהות מרדכי הנ"ל דמשמע ליה דרק אחר שעה חייב, ומשמע דא"צ שיהיה ממש בשעת סעודה, (ויל"פ בדברי הב"י במה שדן בדעת הרמב"ם אי ס"ל כהגהות מרדכי או כר"ח). מיהו בדרכי משה הארוך כתב דמהרמב"ם ומרדכי משמע דצריך לאכול "מיד", אבל בהגהות מרדכי כתב דחייב רק אחר שעה, ע"ש, וצ"ע.

[ט] במג"א סי' שכ"א ס"ק ט"ו מצינו שכתב מהו שיעור לאלתר וז"ל ועכ"פ אסור לעשות עד יציאת בהכנ"ס דבעינן סמוך לסעודה ממש כמ"ש ריש סי' שי"ט. והנה המג"א מיירי לעניין חיתוך הירק דק דק דשרי לאלתר ומקורו מדברי תשובת הרשב"א (ח"ד סי' עה) שהובא בב"י בסימן שכ"א וז"ל דהא דפרים סילקא דוקא במחתך כדי לאכול למחר או אף לבו ביום ולאחר שעה, לפי שדרך סילקא לחתכו דק דק בשעת בישולו וכל שדרכו בכך ומניחו לאחר שעה [חייב], הא לאכלו מיד שרינן, שלא אסרו על האדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות וכדאמרין בפרק כלל גדול (עד). היו לפניו שני מינין וכו' דאלמא כל שאוכל מיד כדרך שבני אדם אוכלין וכו' מותר עכ"ל. הרי דמפרש המג"א דשיעור "מיד" היינו כשיצאים מביהכנ"ס. ונראה שלמד כן,

פרשת בשלח דכתב דאסור לברור קודם הסעודה לצורך מה שאוכלים מיד אחר ברכהמ"ז, אך בשו"ת באר שרים ח"ב סי' קס"ח התיר ע"ש. ועיין בקונטרס עזרת אליעזר הלכות בורר דהביא תשובת מרן הגר"א ל שטינמן זצוק"ל וז"ל שאלה: יש משפחות שאחרי ברכת המזון אוכלים דברים לקינוח האם מותר לפני הסעודה לברור גם בשביל אחרי ברכת המזון דעדיין נחשב כסעודה אחת שמותר או דברכת המזון הוי הפסק ואסור לברור עבור האוכל שאחרי ברכת המזון? תשובה: לא נחשב לאלתר. ונסתפקתי לדעת האוסרים, אם מותר לברור קודם ברכהמ"ז לצורך אכילה דאחר ברכהמ"ז, דכיון דחשיב כעקירת שלחן א"כ לא חשיב לאלתר וצ"ע.

ולעניין הכנת מנה אחרונה קודם הסעודה, הנה במ"ב סק"ד כתב אפילו יאריך זמן הסעודה כמה שעות מקרי לאלתר כיון שהברירה היא סמוך לסעודה. והגרשז"א זצ"ל בשש"כ כתב ע"פ זה להתיר להכין גם את המנה אחרונה, וזהו כפשטות המאירי ורבינו יונתן שכתבו עד שיעקור שלחנו.

דעת הרמ"א

[ז] כתב הרמ"א בסעיף א' וכל מה שבורר לצורך אותה סעודה שמיסב בה מיד, מקרי לאלתר. ומקורו ממש"כ הב"י וז"ל ושיעור לאלתר כתבו הרא"ש והר"ן בשם רבינו חננאל דהיינו שיעור מה שמיסב על השולחן באותה סעודה בלבד. והעיר בספר מעייני הישועה (הובא בשולחן ערוך אוצרות ספרד) דמלשון ר"ח משמע דוקא באותה סעודה ממש, ומנ"ל לרמ"א לחדש דאף קודם לסעודה שרי. וע"ע בספר בני ציון (ליכטמן) סק"ב שכתב ג"כ לפרש דברי הר"ח כפשטן, דלא שרי אלא בתוך הסעודה ממש. ובפמ"ג

מדנפשיה ע"ד התוס' "הנה מוכח דאם אינו בורר לפני האוכלים אינו בגדר לאלתר, וצ"ע". אך במגן אבות כתב דהספק בחזקיה גבי תורמוסין הוא ג"כ ככה"ג, [כדרכו של הביה"ל שהספק בחזקיה זה כמו ברב ביבי], וכיון דנפשט דאסר רק משום דחשיב כפסולת מתוך אוכל הא אוכל מתוך פסולת שרי וכהכרעת הרמ"א בס"א. וגם בספר העתים (סי' רכ"ו ד"ה ת"ר) מבואר אליבא דשיטת רבינו חננאל דז"ל אם בירר והניח על השלחן כדי שיסב ויאכלנו לאלתר שפיר דמי, עכ"ל.

מה נקרא לפני הסעודה

יא] ויש לעיין מה נקרא לפני הסעודה?

בהגהת מרדכי (פרק כלל גדול רמז תסא) כתב אבל לאכול "אחר שעה" נעשה כבורר לאוצר. וכ"כ הראב"ן (שבת סימן שנא) וז"ל ואסור לברור האוכל מתוך פסולת להניחו ולאכלה "לאחר שעה" אפילו בו ביום. וכ"כ הרשב"א בתשובה (ח"ד סי' עה) דהא דפריס סילקא דוקא במחתך כדי לאכול למחר או אף לבו ביום "ולאחר שעה". וכ"ה לשון המאירי בביצה (יד:), וכ"כ בלשון זה בשו"ע הרב (ס"ג), ובאגלי טל נוקט שהדברים כפשוטם דרק לאחר שעה חייב אבל עד שעה שרי, וכ"פ הבן איש חי (בשלח שנה שניה). [ומ"מ ס"ל לאגל"ט דאם מקדים לפני הסעודה עד שעה אין היתר לכל הסעודה ב' וג' שעות].

אך רבים מהאחרונים נקטו דאין כונת הראשונים לשעה ממש, אלא ר"ל לאחר זמן ממושך, ובפרמ"ג כתב לאחר "זמן מה" חייב, ובמג"א הנ"ל משמע דבעינן סמוך לסעודה "ממש", דמבואר בדבריו דהשיעור הוא כשיוצאים מביהכנ"ס. במ"ב שם ס"ק מ"ה אחר שהביא דברי המג"א הנ"ל כתב ומ"מ שעה או שעתיים קודם קרוב הדברים

משום שמדוקדק ברשב"א דהאיסור לחתוך דק הוא כדרך שעושים "למלאכה", ולא כדרך שעושים לאכילה, והיינו למלאכה "שדרך סילקא לחתכו דק דק בשעת בישולו" - "וכל שדרכו בכך ומניחו לאחר שעה [חייב]". והיינו היכא שמתעכב בין הכנתו לאכילתו, אבל אם עושה כן כדרך האוכלים שבוררים ואוכלים בלא עיכוב, שרי, ולכן "כל שאוכל מיד כדרך שבני אדם אוכלין וכו' מותר". ונראה דשיעור שיוצאין מביהכנ"ס היינו שהגברים חוזרים הבית "לאכול" ואז מתחיל זמן ההתעסקות לאכילה. [ונראה פשוט דהיינו בתנאי שדרכם לאכול מיד כשחוזרים מביהכנ"ס, אבל אם דרכם להתעכב פשיטא דאסור]. ואי"ה תתברר עוד דרך בכונת המג"א.

הלכה למעשה מהו שיעור הזמן שנחשב לאלתר - ספק בדעת התוס'

י] בדף ע"ד ע"א כי אתא רב דימי אמר שבתא דרב ביבי הואי, ואיקלעו רבי אמי ורבי אסי. שדא קמיהו כלכלה דפירי, ולא ידענא אי משום דסבר אוכל מתוך פסולת אסור, אי משום עין יפה הוא דמכוין. וכתבו התוס' ד"ה ולא ידענא וכו', פי' לא ידענא מה שלא ביררם תחלה קודם שהביאם לפניהן, אבל אין לפרש מה שלא ביררם בשעה שהניח לפניהם, דא"כ מאי קאמר אי משום דקסבר אוכל מתוך פסולת אסור, דהא לכ"ע שרינן אוכל מתוך פסולת לאלתר.

וכתבו הברכי יוסף והמגן אבות דאין כונת התוס' דהספק הוא על זמן מרובה קודם האכילה, [דא"כ לא היה צריך להתיר דוקא לפניהם ממש], אלא מיירי בשיעור סמוך לבואם ובכ"ז מספק"ל אי שרי, וכיון דאבעיה לא איפשטא אזלינן לחומרא, וכ"כ בתורת שבת, וגם בספר אילת השחר כתב

מצאתי בשום ספר מהראשונים או האחרונים הקדמונים שיכתוב כן, והמקור הראשון שמצאתי הוא מה שהובא בשם ספר "מעורר ישנים בר אבהן", (וארשה תרפ"ו) עמוד ק"ז ריש אות קכ"ב דכתב אין לחתוך הבצלים שבשבת בבוקר אלא סמוך לסעודה דהיינו ערך חצי שעה וכמ"ש (ר"ל הרשב"ם) בר"פ ערבי פסחים.

אם נצרך זמן רב להכנה

יד] ובספר נחלת אליהו (להגה"צ ר"א דושניצר זצ"ל דפו"ח הערות וחיידושי דינים אות ס"ג עמ' שי"ח), כתב שאלתי מהגה"צ בעל חזו"א במטבח שאוכלים הרבה אנשים ביחד בש"ק וצריך להמשרת הרבה זמן להכין את הצנון והבצלים, אם מותר להתחיל לחתוך הירקות בזמן קודם הסעודה כפי מה שנחוצק לו להקדים ההכנה להסעודה כיון דאי אפשר בענין אחר אולי גם בכה"ג מקרי סמוך לסעודה, ופשוט לאיסור דזה לא מיקרי סמוך לסעודה, דכל איש אין שייך לחבירו, על כן כל מה שמקדים הוא איסור גמור ואין מותר להתחיל רק "לערך" חצי שעה סמוך לסעודה, עכ"ל. הנה גם החזו"א לא אמר דהשיעור הוא ממש חצי שעה, וצ"ב מהו שיעור זה.

ברירה לעוד חצי שעה ולבינתיים להתפלל מנחה

טו] אך בקובץ מבית לוי (ח"ו עמ' מ"א) כתב בשם הגר"ש ווזנר זצ"ל וז"ל ושמעתי ממרן (שליט"א) ששיעור חצי שעה כמו סמוך למנחה וכדומה ששיעורו חצי שעה. והוסיף עוד שמותר להתחיל לברור חצי שעה סמוך לסעודה אף אם יודע שאינו צריך לעסוק בהכנות במשך כל החצי שעה, ורוצה אח"כ לצאת לטייל או לעסוק בדברים

שחייב חטאת, וצ"ב דפתח דההיתר רק כל שיוצאים מבית הכנסת וסיים בשעה שעתיים, וגם זה רק "קרוב" לחיוב חטאת. ומוכח לכאורה דלא ברירא ליה השיעור, דאולי שעה זה כפשוטו ורק בכה"ג איכא חיוב חטאת, ולקמן אי"ה יבוארו הדברים.

והנה לעיל הבאנו מדברי האגרות משה (ח"ד סי' ע"ד) דג"כ כתב דשעה שבמדרכי לאו דוקא, אלא הזמן שהדרך הוא לאשה זו שמסדרת האוכלין להסעודה וקודם לזה אפילו שעה קטנה אסור. ויל"ע אם צריך יותר זמן, האם נימא דשרי אפי' יותר משעה. וכמו כן יל"ע במשפחה גדולה שלא מספיקים להכין מזמן שיוצאים מביהכנ"ס, האם שרי קודם לכן. וכן יל"ע לאגלי טל והבן איש חי דס"ל דדברים כפשוטן דהשיעור בשעה, אם נצרך להכנה יותר משעה, האם שרי.

שיעור דשעה שיוצאים מביהכנ"ס

יב] ובשיעור שכתב המג"א דשעה שיוצאים מביהכנ"ס, לכאורה תלי במה שחקרנו לעיל, דאי נימא דשיעורא משום שאז מתחילים להתכונן לסעודה, א"כ בכל גוונא אסור קודם לכן כיון דלא מתכוננים לסעודה. ואי נימא משום שהדרך שמתי שהאשה יודעת שבעלה יוצא מביהכנ"ס אז הדרך להתכונן, ולפ"ז כשצריך יותר י"ל דשרי.

ובפמ"ג כתב דשיעורא הוא בזמן - "שדעתו להסב" - ויש להסתפק דאולי כונתו דדעתו להסב עתה, או שדעתו לבעתיד להסב דהיינו שמכין דעתו לזה, ולפ"ז אם יש צורך להכין זמן ארוך שפיר הוי בכלל דעתו להסב.

שיעור חצי שעה

יג] ומפורסם בעולם דשיעור לאלתר הוא חצי שעה, כמו סמוך לסעודה דהוא חצי שעה כמבואר בסי' רל"ב ובמ"ב סק"ז. אבל לא

יותר מחצי שעה. ושוב התבוננתי שהרגיש בזה בחוט השני שם ולא הבנתי דבריו.

אך מאידך מה שחידשו הרב ווזנר והרב שטיינמן הנזכ"ל, לפו"ר הדברים מחודשים, דכיון שהולך להתעסק עם דבר אחר לגמרי ומסיח דעתו מהסעודה היאך נימא דאיכא שייכות בין ברירתו לסעודה. ובחוט השני שם כתב דשיעור חצי שעה הוא לחומרא ולא לקולא דאם סגי בהכנת חמש דקות אא"כ להקדים כ"כ בחצי שעה סמוך לבעודה וכ"פ בחזון עובדיה. וגם משמע כן מדברי האגרות משה הנ"ל דכתב אלא הזמן שהדרך הוא לאשה זו שמסדרת האוכלין להסעודה "וקודם לזה אפילו שעה קטנה אסור".

לפצח ערימת גרעינים וכיו"ב ולאכלם

תוך חצי שעה

[יז] ולהנ"ל יל"ע במפצח גרעיני חמיניות או אבטיח, דהדרך לפצח אחד אחד ולאכול, [ומה שמוכרים גרעינים קלופים זהו כדרך ברירה לאוצר], ואדם זה רצונו לפצח הרבה יחד להניחו לפניו ואח"כ יאכלם בסוף חצי שעה. דלדעת הגרש"ו והגרי"א ל"ל שרי כיון שזה תוך חצי שעה חשיב לאלתר, אבל לדעת האגר"מ וחוט השני דתלי במה שצריך לצורך אכילתו, א"כ אפשר שנמצא שבנד"ד הרי מכין את הדבר זמן רב קודם אכילתו ואינו לאלתר. ויל"ע מלשון הבית יוסף בס"ס שכ"א שכתב בשם רבינו ירוחם ח"ח (עז ע"ג) ורבינו פרץ כתב דוקא מעט מעט אבל

אחרים. וכ"כ בקובץ אליבא דהלכתא (קובץ ס"ב עמ' כ"א) בשם הגרי"א ל"ל שטיינמן זצ"ל, (אך סיים דבמ"ב לא משמע כן אלא תלוי בכמה זמן נצרך לסעודה. ואי"ה בהמשך יבואר כונתו בזה). [והדברים צל"ע דבשלמא לגבי סמוך למנחה, זהו שיעורא דרבנן דלא יאכל סמוך למנחה וכיו"ב, וכונתם הייתה לאסור בשיעורא דחצי שעה, אבל מאן לימא לן דכה"ג דוקא חשיב לאלתר ופחות מכאן או יותר מכאן אינו לאלתר, ואולי ס"ל דחז"ל גזרו על "סמוך", וכיון שחצי שעה חשיב סמוך אינו בכלל הגזירה, א"כ מוכח דהכי שיעורא הוא לגבי כל דיני התורה].

מ"ז] ועכ"פ בעיקר דברי החזו"א דאף שיש צורך ליותר זמן להכין הדבר אסור, א"כ צע"ג מה יעשו בסעודות גדולות שיש צורך להכין בזמן מרובה, וכמדומה שכמדומה שהמנהג להקל בדבר. ויל"ע דאולי לא החמיר החזו"א אלא בישיבה וכיו"ב "דכל איש אין שייך לחבירו", אבל כשסועדים יחד בני משפחה אחת הכל חשיב צורך סעודתו ומישך שייכי אהדדי. [ולפ"ז בבית מלון דכל אורח הוא בפנ"ע א"כ הדבר אסור והדבר צ"ע היכי עבדי למעשה¹].

אך בספר חוט השני מבאר דלעולם השיעור הוא חצי שעה ואף אם צריך להכנה יותר מחצי שעה. אך הדברים צ"ע דהרי מבואר בחזו"א להדיא דהטעם הוא משום "דכל איש אין שייך לחבירו", הא אם היה שייך לו הוה שרי אפי' ליותר מחצי שעה וכגון מאכל שהאדם מכין לעצמו ונצרכת לו הכנה מרובה

ד. ובספר שבות יצחק (בורר עמ' ר"ב) כתב ושמעתי מהגר"ח קנייבסקי שליט"א דשאלת הגר"א דושניצר זצ"ל נשאלה לצורך ישיבת לומז"ה ויתכן שתשובת החזו"א דאין מותר להתחיל רק לערך חצי שעה קודם, היתה לפי המציאות שם, וצ"ע. [כלומר לפי מספר הסועדים שם לא היה צורך לברור זמן רב יותר, ואם כן אין איש שייך לחבירו, הם דברי הגר"א דושניצר זצ"ל בבאור דברי החזו"א], ע"כ. והדברים צ"ב רב.

לקלוף קיבוץ גדול יחד נראה כבורר ואסור
עכ"ל רבינו ירוחם.

בירור דעת המשנה ברורה

יח] והנה בגמ' קיד: מבואר דהתירו קניבת
ירק ופציעת אגוזים ביוה"כ מן המנחה
ולמעלה. ונתקשו הראשונים היכי שרינן
איסור דאורייתא משום עוגמת נפש^ה.

והנה בביאור הלכה סימן תרי"א סעיף ב
ד"ה ולפצוע אגוזים, הוכיח מלשון
התוספתא [ומובאה בהגר"א] דשרי ביוה"כ
לפצוע אגוזים וגם להוציאם מקליפתם מן
המנחה ולמעלה לצורך הלילה. ובביאור
ההיתר מן המנחה ולמעלה כתב במ"ב משום
שאז הוא שעה שדרך בנ"א לתקן מאכלם
בחול וניכר שלצורך סעודתו הוא עושה.
ובשעה"צ סק"ט כתב דמקורו ממאירי.
והוסיף: ובזה מתרץ גם כן מה שיש לדקדק
על היתר דפציעת אגוזים מאחר שאינו לאכול
לאלתר, והלא לעיל בסימן שכ"א סעיף י"ט
בהגה מוכח דאסור, אכן לפי הנ"ל ניחא,
דכיון דהוא סמוך לערב הוי כמו שמכין עצמו
לאכול לאלתר, וכעין זה תירץ גם כן בדרכי
משה בשם מהר"א, עיין שם. ודע, דלפי זה
פשוט, אם אין לו ירק או אגוזים הרבה ואינו
צריך להשהות עליהם זמן מרובה, בודאי יש
לו לאחר הדבר עד סמוך לחשכה כדי שיהא
סמוך לסעודת הערב, וכמו שהוא הלשון
בתוספתא מפצעין וכו' עם חשכה.

והוכיחו רבים מפוסקי דורינו דמוכח מהמ"ב
דס"ל דהיתר דלאלתר הוא הזמן
הנצרך להכנות לסעודה, דאם צריך זמן רב
אז שרי אפי' יותר משעתיים וחצי, ואם צריך
זמן מועט אז צריך שיהיה סמוך ממש, [וזה

כונת הגר"א^ה ל הנ"ל דבמ"ב משמע כך].
ובפשטות זו דעת האגר"מ הנ"ל.

ונראה דזו כונת המ"ב בסי' שכ"א שהבאנו
לעיל דכתב ומ"מ שעה או שעתיים
קודם קרוב הדברים שחייב חטאת. והיינו
משום שבדרך כלל זהו זמן מופלג מהזמן
הנצרך להכנת הסעודה, ולכן זה רק קרוב
לחיוב חטאת, דפעמים דשרי אף בשעתיים
ויותר. ושוב התבוננתי דאינו מוכרח, די"ל
דשאני התם דיש פוסקים דס"ל דמותר
לחתוך הירק דק דק, ולכך רק קרוב הדבר
כיון שזו הכרעת השו"ע שם. וכן בספר מאור
השבת ח"א מכתב ח' אות ה' בשם הגרשז"א
דאם נצרך זמן רב לסעודה שרי, ועיין שש"כ
ח"א פ"ג סס"ג עמ' נ"ג.

ועכ"פ מדברי המ"ב לכאורה מוכח דלא
כהחזו"א הנ"ל, דלא מסתבר שצריך
שעתיים וחצי לפצוע אגוזים לצורך אכילת
אדם אחד, וע"כ דזהו שיעור הנצרך לכל בני
הבית ובכ"ז שרי, [ושו"ר בספר שלמי תודה
להגר"צ פלמן זצ"ל שהעיר כן]. מיהו למה
שצידדנו דהחזו"א החמיר דוקא בישיבה אבל
בבני בית מודה להקל, ניחא.

אך ראיתי בספר שבות יצחק (שם) שכתב
דאין ללמוד מדין יוה"כ דמיירי בברירה
דרבנן, והדברים צ"ע ממש"כ להוכיח
מהביאה"ל הנ"ל דמיירי בפציעת אגוזים
דהיא ברירה גמורה.

ושו"ר בערוך השלחן סי' שכ"א ס"ט דהיקל
בזה מאוד וז"ל וגם ראיתי מי שכתב
דאם חותכים הבצלים שנים וג' שעות קודם
הסעודה קרוב לחיוב חטאת [חיי אדם כלל
י"ז] ותמיהני אטו ליכא רבותינו המתירים

ה. [ובדברי ר"ח שם חזינו דבר פלא דכתב שבשבת איכא איסור בורר כיון שאינו לאלתר צ"ב, דא"כ אמאי
ביוה"כ מותר].

זמן עד שמתבשל, וע"כ דאף שמשתיים זמן מה אכתי חשיב לאלתר, וצ"ל דמיירי שעובר פחות משעה מהברירה עד גמר הבישול והאכילה.

ולכאורה יש לדחות ראיתו, דלעולם היכא שבורר זמן רב קודם הסעודה (אפי' פחות משעה) חשיב ברירה גמורה, כיון דבעינן שיהיה ניכר מתוך מעשיו שבורר לצורך סעודה, משא"כ הכא שבורר ומבשל מיד לצורך סעודה חשיב הכל כמתעסק בצרכי סעודה בלא הפסקה ושפיר חשיב לאלתר.

ומוכח עכ"פ דדעת האג"ט דאין נפ"מ בסברא הנ"ל ואינו מעלה ואינו מוריד, דאם יש צורך בבישול יותר משעה לא הוי לאלתר, ואם אין צורך אלא בזמן מועט כל שהוא פחות משעה חשיב לאלתר. ולכן אסור להוציא חלה מהמקפיא אם אינו לאלתר לסעודה.

כא וכן מוכח מדברי רבנו יוסף חיים זצ"ל בספרו רב פעלים ח"א סי"ח דכתב בדין הבורר אוכל מתוך פסולת לאחר זמן דחייב, דאיך יתרו בזה הבורר לבין הערבים ודילמא הוא בורר לאכול לאלתר, ואם נאמר כגון שאומר בפיו שהוא בורר להניח לבין הערבים, דילמא משקר הוא, וידוע נמי דאין אדם משים עצמו רשע בהודאת פיו. ונ"ל בס"ד דאפשר כגון שהוא בורר אוכל שאינו נאכל אפילו ע"י הדחק בלא שרייה במים משך שלש וארבע שעות וא"כ זה אומדנא רבא דאינו בורר לאלתר, דכל דהוי אחר שעה אין זה לאלתר כנז' בפוסקים ז"ל. ואין לומר שמא דעתו לאכלו לאלתר ע"י בישול שיבשלו על ידי גוי, זו רחוקה מן השכל וכו', עכ"ל בקיצור. וחזר ושנה כעין הדברים הנ"ל בשו"ת תורה לשמה סי' צ' ושם תירץ דמיירי כגון שראו אותו בורר מלח מתוך פסולת

לגמרי תוס' ורא"ש והרמב"ם לפי דעת רבינו הב"י דדוקא לבשל אסור ועוד דכל שעושין קודם הסעודה בשביל הסעודה מקרי לאלתר וא"א לצמצם וכפי מ"ש לעיל סי' שי"ט מקרי שלא לאלתר משחרית לבין הערבים אבל כל שלאותה סעודה אין חשש ובודאי יותר נכון לעשות סמוך לסעודה אבל כשרבים בני הסעודה בהכרח להקדים איזה זמן להכין בשביל כולם.

בורר הנצרך לסעודה שאי אפשר לעשותו בסמוך לסעודה

יט יש להסתפק אם מותר להוציא חלה מהמקפיא (שהיא במצב המוגדר כתערובת), זמן רב קודם הסעודה כדי שתופשר עד הסעודה, וכן להכניס בקבוקי שתיה (הנמצאים בתערובת) למקרר כדי שיהיו קרים עד הסעודה, וככיו"ב.

כ הנה לעיל הבאנו דנחלקו הפוסקים אם שיעור לאלתר תלוי ב"זמן" שדרך להתכונן לסעודה, (או "זמן" שניכר כהכנה לסעודה), או שיעור מה ש"צריך" להכנת הסעודה בין רב למעט, ולכאורה אי נימא דתלי בזמן בין לקולא ובין לחומרא, (כדעת הגר"ש וזנר והגריא"ל שטיינמן זצ"ל), א"כ הכא אם צריך זמן יותר מחצי שעה אסור לעשות פעולות אלו, אבל אי נימא דתלי בזמן הנצרך לסעודה יש להסתפק אם הכנה שמופלגת מהסעודה ובינתיים אינו מתעסק עם צורכי הסעודה אי שרי.

והנה האגלי טל (סק"ט) נוקט דלאלתר אין זה מיד אלא רק אחר שעה, ומש"כ המרדכי והרשב"א שיעור "שעה", בדוקא הוא, (לאפוקי מהבנת שאר אחרונים דכונתם לשיהוי זמן), והביא הוכחה לזה ממאי דס"ל לרשב"א בעבודת הקודש דבורר קטיניות לא הותר ביו"ט אלא לאלתר, וקשה הרי לוקח

ולאפות". ומבואר דהוה פשיט"ל בסברא דמה שצריך עתה את הקמח לא חשיב לאלתר. אלא דשם שוב העיר דהרשב"א גופיה דאוסר ברירה לאלתר ביו"ט מתיר ליטול הקיסם מן הקמח, וכתב דצ"ל דס"ל דחשיב לאלתר כיון דאורחיה בהכי ואין זה להניח.

הרי דהוה פשיט"ל מסברא דלא חשיב לאלתר, מיהו ברשב"א מוכח דחשיב לאלתר.

[בג] ועוד יש להביא ראיה ממש"כ הרשב"א בעבודת הקודש (בית מועד שער א או' מ') הפורס ירקות דק דק לאכול לאלתר או לבשל לאלתר ביום טוב מותר, ואם להניח לבו ביום אסור, עכ"ל. הרי מפורש דאף דלא הותר חיתוך דק דק אלא לאלתר בכ"ז כדי לבשלו הוי בכלל לאלתר. (וגם לכאורה מדויק דלא כמש"כ האגל"ט הנ"ל דמיירי דוקא באוכלו לאלתר לחיתוך, דמלשון הרשב"א מוכח דהעיקר הוא שיהיה הבישול לאלתר).

ולפי הנ"ל ה"ה דשרי להוציא חלה מהמקפא וכיו"ב כיון שהוא דבר הנצרך עתה לאכילה, וא"א לאוכלו אא"כ יבררו קודם לכן.

ברירה אלתר לצורך פעולה שאינה תכליתית, אך התכלית אינה לאלתר

[בד] מיהו יש לשדות נגרא בכל הנ"ל, די"ל דאין כונת המחצה"ש ומאמ"ר מצד דחשיב לאלתר כלפי האכילה, אלא ר"ל דמותר לברור לאלתר כל דבר הנצרך לאדם, וכיון שרוצה עתה ללוש שפיר הוי לאלתר כלפי הלישה, ולפ"ז אפי' אם יאכל לאחר זמן מהאפיה או הבישול. וסברא זו מפורשת בשו"ת חשב סופר חלק השו"ת או"ח סי' ה' ד"ה ועדיין, ולפ"ז יוצא חידוש עצום דמותר

ומערב בקמח שאין ראוי עוד לאכילה לאלתר כי אם עד אחר כמה שעות עד שילושו הקמח ויאפו אותו, כי בהיותו קמח ובהיותו עיסה אינו ראוי לאכילה, ע"כ.

המבואר מדבריו, דמה שיש צורך לדבר לעשות את מעשה הברירה זמן רב לא חשיב לאלתר, וה"נ לענין הוצאת החלה מהמקפא דאסור.

מיהו כל זה לדעת האגלי טל והבן איש חי (שנה ב' בפרשת בשלח) דס"ל דתלי בשיעור שעה בין לקולא ובין לחומרא, אבל אי נימא כדעת המשנה ברורה והאגרות משה דס"ל דהכל תלוי בצורך שיש להכנה, אכתי יש להסתפק אי שרי דוקא שעוסק משך כל הזמן בהכנת המאכל, או סגי בזה שזהו הזמן הנצרך להכנת המאכל. וא"כ לדבריהם שפיר קמה וגם ניצבה הראיה מדברי הרשב"א דמוכח דמותר לברור אף שנצרך קודם האכילה לבשלו.

[כב] וכן הדבר מבואר במחצית השקל בסי' תקנ"י סק"ב, דהנה המג"א שם ביאר דברי הרמ"א דכונתו לומר דמותר לברור קטנית לבו ביום אפילו שאינו לאלתר ודלא כרשב"א הנ"ל, "ועיין סימן תק"ו ס"ב", וכתב המחצה"ש דכונתו, דרמ"א הביא שם בשם הרשב"א דמותר ליטול בידו צרור מן הקמח אף על גב דהוי בורר. וצ"ל דרשב"א לשיטתיה דמיירי דצריך לקמח לאלתר. הרי מפורש בדבריו דאף שהאכילה אינה לאלתר בכ"ז חשיב לאלתר כיון שצריך את הקמח לאלתר. [ודוחק לומר דמיירי דוקא במשתמש בקנח לאלתר]. ועכ"פ ודאי חזינן דאף בדבר הצריך תיקון חשיב לאלתר.

והמאמ"ר סק"ב כתב בדין ברירת הקיסמין מן הקמח ביו"ט, "דהא לא הויה ברירה לאלתר כיון דצריך הוא ללוש

לברור כלים לצורך שטיפתם, אף שצריך אותם רק לסעודת מחר וכיו"ב.

ומ"מ סברא זו מחדשת למאד, דאף שהותרה ברירה לכל צורכי האדם ולא רק לאכילה, (וראיתי למי שכתב שהותר רק לאכילה, והדברים תמוהים מכמה פנים ואכמ"ל), מ"מ היינו דוקא לצרכי האדם ושימושיו, משא"כ מה שבורר לצורך בישול או אפייה שאינו דברי תכליתי, מהכ"ת שהותר לכך, ואדרבא די"ל דזו מלאכה מעילתא, שהרי הברירה אינה הכשר אכילה אלא הכשר בישול והיא מלאכה גמורה.

והגע בעצמך, וכי מותר לברור ולהניח באוצר כיון שנהנה לראות את האוצר נקי ומסודר, ופשיטא דחייב משום דמטרת הברירה היא שהתערובת תיהיה נקיה מפסולת וזו מלאכה מעלייתא ולא נוכל להגדירה כפעולת אכילה שמפקיעה ממלאכה, (וכמבואר בדברי המג"א דלעיל) ולכן אף שנהנה לראות את האוצר נקי אינו מצילו משם מלאכה, וה"נ בנד"ד ברירה לשם בישול / אפיה זו מלאכה מעלייתא ודוק.

וע"ע באו"ש פכ"ג מהלכות שבת הט"ז דהמפריש תרומה ליתנה לכהן ואינו אוכלה לאלתר איכא איסור בוררי לאחר זמן. וקשה דהא ס"ס הוא בורר כדי לקיים מצות נתינה, ומוכח דכיון דהמטרה התכליתית היא שיאכלנה לא מהני מה שמקיים מצות נתינה לאלתר. ולכאורה קשה דוכי אסור לברור לולב ע"מ לקיים מצות נטילת לולב לאלתר וכן כל כיו"ב, וא"כ אמאי קיום מצות נתינה

לאלתר אינה מתירה איסור בורר. ונראה פשוט וכמו שכתבנו לעיל לגבי הבורר ונהנה שהאוצר נקי, דבשלמא לברור כדי ליטול את הלולב לאלתר שרי, כיון דהותרה ברירה בין לאכילה בין לשאר שימושיו, וטעם הדין דבכה"ג לא חשיב מלאכה, אלא אכילה / השתמשות / קיום מצוה וכו' ואין זו מלאכה, משא"כ היכא דנוטל כדי לתת, אף שמקיים בזה מצוה מ"מ א"ז השתמשות בחפץ ויעודו ואין בכח כונה זו להפקיעו מידי שם מלאכה. [וכיו"ב כתב בספר אייל משולש (פ"ח אות ט"ו) בשם הגרנ"ק זצ"ל דאסור לברור חולצה כדי לקפלה שלא תתקמט. וע"כ הטעם כנ"ל דהקיפול א"ז השתמשות ואינה המטרה בברירה שנייחס את הפעולה אליה, אלא המטרה היא כדי שיוכל ללבוש את הבגד בלי קמטים, ולכן נחשב כבורר ע"מ שיוכל ללבוש, וזה נעשה לאחר זמן].

כה ונראה דהנשמת אדם נסתפק בנידון הנ"ל, דהנה בשבת דף עד: אמר אביי: האי מאן דעבד חלתא, חייב אחת עשרה חטאות. ופרש"י חלתא - כוורת של קנים. חייב אחת עשרה - זומר הקנים וכו', בירר יפות - הרי זה בורר. וכתב בנשמת אדם (הלכות שבת כלל טז סעיף ג) ומה שכתב רש"י יפות, קשה דהא הוי כאוכל מפסולת ומותר. וצ"ל דלאו דוקא אלא ר"ל שבירר לצורך היפות, אבל באמת מיירי דבורר הרעות מיפות, (וכן מפורש במאירי דמיירי בבורר הרעות). הרי מבואר מדבריו דאם היה בורר את מה שרוצה הוה שרי, ואף שאין כאן שום שימוש לאלתר, וע"כ משום שרוצה

ו. שם כתב דכיון שקרא שם חשיב שם תרומה כלפי חולין כשני מינים. והדברים צ"ע ממש"כ הפוסקים דאיסור והיתר לא חשיבי ב' מינים דק איסורא הוא דרביע עליה, (כ"כ הפר"ח לגבי ניקור הגיד והחלב ביו"ט ועוד חבל אחרונים).

חלתא חשיב שפיר לאלתר, וזה כסברת החשב סופר הנ"ל. [ונראה דמהמאירי הנ"ל אין ראייה, די"ל דכ"כ כן לרווחא דמילתא דהא איכא למ"ד דאוכל מתוך פסולת שרי אפי' לאחר זמן, וא"כ י"ל דלעולם לדינא ס"ל דה"ה באוכל מתוך פסולת חייב].

ועוד תירוצ' הנשמת אדם שם: "או דדוקא אוכל מותר אבל בזה לעולם חייב". והדברים צ"פ דוכי ס"ד דדוקא באוכל שרי לאלתר, אבל בשאר דברים לא, וכי יעלה על הדעת דאסורה ברירה לאלתר בבגדים או כלים. ובספר מנחת חינוך (מצוה לב) כתב וז"ל והברירה בכלים מה שהוא רוצה לשמש הוא כמו אוכל והנשאר הוא כמו פסולת כמו גבי אוכלין, א"כ כדי להשתמש מיד מותר כמו אוכלים לאכול מיד וכו' ולא ביארו לנו רבותינו השיעור דלאלתר כמו גבי אוכלין באותה סעודה. ונראה דגבי צורות אורחא דמילתא נקט דבורר גסות דא"צ דהו"ל כמו פסולת, אבל באמת נ"ל דגם בבורר דבר שצריך לחביות ולעשות תיכף החביות מ"מ חייב ול"ש ד"ז דלאלתר דדוקא גבי אוכלים וכלים שייך זה וכמ"ש בספר מג"א סי' (שי"ט) [ש"כ] גבי בוסר שכתבתי למעלה ע"ש, עכ"ל, (עיין הערה)¹. ולכאורה סותר דברי עצמו דבתחילה כתב דמהני היתר דלאלתר גם בכלים. ונראה פשוט דכונתו כמו הסברא שכתבנו לעיל דדוקא בדבר הנצרך

לשימושו מיד, משא"כ בעשיית כלי וכיו"ב לא מהני ביה דין לאלתר. ולפ"ז נראה ג"כ דזו כונת הנשמת אדם הנ"ל, דכתב "דדוקא אוכל מותר אבל בזה לעולם חייב". ושור"ר בשביתת השבת סי"ג דכתב וז"ל עצים וקנים וכיו"ב אם עבר וביררן לעשות מלאכתו חייב בכל עניין אפי' צריך לתשמישן לאלתר דכאן לא שייך ההיתר דלאלתר הוא דרך אכילה או דרך תשמיש, עכ"ל.

כז] ואף באגלי טל (סק"א אות י"ב ד"ה עוד י"ל) מצאתי דכתב להדיא דבחלתא לא שייך לאלתר. ולכאורה כונתו כנ"ל. [וע"ש עוד בס"ק ט"ו דכתב י"ל דס"ל (לרש"י) כיון שהקטניות חיים ואינם ראויים לאכילה עד שיבשלו לא חשוב דרך אכילה, עכ"ל. (וצ"ע דלכאורה סותר שיטתו דלעיל)].

כז] ונראה דאע"פ דבנשמ"א נראה דנסתפק בזה וכנ"ל, מ"מ להלכה בחיי אדם ס"ל להחמיר דחשיב בורר. דכתב (כלל טז סעיף יג) אסור לקלוף שום ובצל וכל מיני פירות כגון אגוזים ושקדים וכיוצא בהם אלא מה שצריך לאכול באותה סעודה. אבל לסעודה אחרת, אסור (מ"א ס"ס שכ"א). ולכן כשמטמינין רגלי בהמה (שקורין פיס [רגל קרושה]) ובשחרית כשהם עדיין חמין מתקנין בשומים ומלח כדי לאכול במנחה, אסור לקלוף השומים רק מה שצריך לאכול בשחרית, דהוי בורר, והביא דבריו הביאה"ל

1. וסיים. וכונתו להמבואר במג"א בסי' ש"כ סק"ז, דהנה שם מובא בשו"ע דאסור לסחוט בוסר הואיל ואינו ראוי לאכילה. וכתב המג"א שם דלכן הו"ל כבורר אוכל מתוך פסולת [טור], כתב העולת שבת דיש להתיר לסחוט לצורך אותו סעודה כמש"כ בסי' שי"ט (גבי בורר), ע"ש. וכתב המג"א ולי נראה דלא דק, דאטו מי שרי לעשות מלאכה כדי לאכול לאלתר וכ"כ הש"ג פ"ז דשבת אלא הטעם בבורר בידו לאכול לאלתר לא מקרי ברירה דהוי דרך אכילה וכן הטעם במחתך לאכול לאלתר כמ"ש סי' שכ"א סי"ב ע"ש בב"י, ולהכי בקנין ותמחוי אסור לבורר אפי' לאכול לאלתר וכן פסולת מתוך האוכל אסור ומכ"ש דאסור לסחוט בוסר, תדע דהא כת' הר"ן טעמא דאסור חליבת עז, משום בורר אוכל מתוך פסולת, אטו יהא מותר כדי לאכול לאלתר, א"ו כדאמרן ודבר פשוט, עכ"ל.

וראיתי בספר חוט השני דכתב דיש להחמיר בנידון זה, וסיים ועיין שעה"צ. ושם כתב להקשות מדברי הרשב"א דמוכח דשרי ונדחק עד למאד ונשאר בצ"ע.

בירור יסוד הספק הנ"ל

ל] ונראה דעיקר הנידון הנ"ל תלי בגדר ההיתר בברירה לאלתר, דאם ההיתר רק משום דהוי דרך אכילה, א"כ שפיר י"ל דדוקא שבאמת בוררו ואוכלו לאלתר, אבל אם בדרך לש ואופה ודאי שהמעשה ברירה אינה דרך אכילה. אבל אי נימא שההיתר משום דכל לאלתר אינו כדרך הבוררים, א"כ שפיר י"ל דלא אכפ"ל מה שבדרך גם מבשלו וכיו"ב, כיון דס"ס האכילה הייתה בסמוך לאכילה ואינו דומה לבורר לאוצר.

והשתא אי אפשר להביא ראיה מהרשב"א די"ל דלשיטתיה אזיל דס"ל בעבודת הקודש שם דלאלתר שרי אפי פסולת מתוך אוכל (בשבת), וא"כ מוכח דס"ל דההיתר משום דאינו כדרך הבוררים, ומפורש ברמב"ן בשבת עד. דנוקט דלאלתר שרי דוקא אוכל מתוך פסולת משום שההיתר הוא משום דבעינן דרך אכילה וזהו דוקא באוכל מתוך פסולת ולא בפסולת מתוך אוכל. ושו"ר כן בספר אייל משולש.

וא"כ למאי דקי"ל דלא כהרשב"א, נותר בידינו להלכה רק מאי דס"ל למאמר מרדכי הנ"ל מסברא דכהאי גוונא לא חשיב לאלתר, (ומה שנדחק לומר דחשיב לאלתר, זה רק משום סברת הרשב"א ולהנ"ל לא נקטינן כן לדינא).

צד נוסף להוכיח מכמה ראשונים דהדבר אסור

לא] ועיקר הסברא בזה להחמיר הוא ע"פ

(ס"ד ד"ה חייב). וקשה אמאי חייב משום בורר הרי יש לו צורך עתה בזמן שהרגל קרושה חמה להטמינה בשומין ובצלים שיתנו טעמם הטוב עד לבין הערביים, ומ"ש ממאן דעביד חלתא דלתירוצו הראשון בנשמ"א ליכא איסור בורר באוכל מתוך פסולת, וא"כ מבואר דהלכה למעשה מחמיר בזה.

בח] ושו"ר להגרש"ז אויירבך זצ"ל (שלחן שלמה שי"ט ס"א סק"ד ד') דכתב דהחיי אדם מיירי שאין צורך לתבשיל דוקא אם מכין אותו משחרית, אבל אה"נ אם נצרך לטעם הטוב שיהיה שרוי זמן רב הדבר מותר. וצל"ע דכפי הנראה הרגל הייתה בתוך החמין ואת הרגל בעודה חמה דוקא, היו משרים בשומין ומלח, (ובהמשך הזהיר משום בישול), וא"כ הדבר נצרך לעשותו דוקא בשחרית בעודה חמה. ואולי י"ל דדוקא שיש צורך בעיכוב לצורך התבשיל כגון שבשביל הטעם צריך דוקא שיהיה שרוי זמן רב, משא"כ אם מצד צורך הסעודה א"צ כ"כ הרבה זמן, ורק האדם אינו יכול לעשותו סמוך לסעודה מאילוצים שונים, (והכא הוא משום שהרגל תתקרו), בזה ליכא היתרא דלאלתר. (וסיים שם הגרש"ז דמדברי הרב פעלים בח"א סי"ב מוכח דלא חשיב לאלתר, והיינו מה שהבאנו לעיל).

כט] והשתא דאתינן להכי א"כ קמה וגם נצבה הראיה מדברי הרשב"א דשרי לבורר קיסם מהקמח, דע"כ א"א לייחס את הלאלתר לפעולת הלישה אלא לאכילה, וכיון שמבואר ברשב"א דשרי, ע"כ שמה שבורר כדי לאכול אף שבאמצע מבשל או אופה ואיכא זמן רב חשיב לאלתר, וטעמא בכל זה כמשנ"ת לעיל דכיון שיש צורך לאכילה בכל פעולות אלו וא"א לעשותם אח"כ שפיר חשיב לאלתר.

ובצל ולאכלו לאלתר, דההיא מיירי בקולף להניח שרוצה לעשות מוריים ולכך אסור כמו שפירש רבינו חננאל. וכע"ז באורחות חיים (הלכות שבת או' ל"ד) וז"ל ומההיא אין לאסור לקלוף שום ובצל לאכלו לאלתר דההיא מיירי בקולף להניח כמו שמפורש שרוצה לעשות מוריים ולכן אסור כמו שפוסק ר"ח ז"ל, עכ"ל. ויש להסתפק בכונתם, די"ל כדברי הסה"ת ורבינו ירוחם דמיירי שרוצה לעשות מוריים ולכך חייב, ומה שכתבו בקולף להניח, דמשמע דלא מיירי בלאלתר, אה"נ דכן הוא, דודאי זהו הטעם שחייב משום דחשיב בורר להניח, וטעם הדין כיון שרוצה לעשות מוריים ולא לאכול מיד. או דילמא ר"ל דמיירי לאחר זמן ומביאים ראיה שהריה מוכח בהמשך הירושלמי דמיירי ברוצה לעשות מוריים ומסתמא זה לאחר זמן, ומ"מ סיבת החיוב משום שבפועל האכילה לאחר זמן ועשיית המוריים אינה מעלה ואינה מורידה.

ובב"י בסימן שכ"א כתב בשם הסמ"ק דההוא דירושלמי לא מיירי בקולף לאכול לאלתר אלא בקולף להניח. ולא הזכיר את זה שמיירי ברוצה לעשות מוריים, אלמא דעיקר הטעם הוא משום שזה לאחר זמן. מיהו צ"ע דהב"י כתב כן גם בשם סה"ת, והרי הוא לא הזכיר כלל שמיירי לאחר זמן אלא שמיירי שרוצה לעשות בהם איסורא אחרינא. ולכאורה צ"ל דהב"י לא נחית לדון בעיקר הנידון שהעלינו לעיל, אלא אחר שהביא את הירושלמי קמ"ל דלא תימא שא"כ אסור לקלוף שום או בצל, ולכאורה משום דהוי פסולת מאוכל, אלא דכתבו ראשונים דהוי לאחר זמן אבל לעולם ליכא איסור בורר בקילוף. ובפרט שמיד אח"כ כתב הב"י וכן כתבו הגהות בפרק כ"ב (ד"ק הי"ב) ורבינו ירוחם כתב בחלק ח' (עז ע"ג) שמה

המבואר במג"א הנ"ל דאוכל מתוך פסולת לאלתר אין זה גזירת הכתוב להתיר, דאטו מי שרי לעשות מלאכה כדי לאכול לאלתר וב"כ הש"ג פ"ז דשבת אלא הטעם בבורר בידו לאכול לאלתר לא מקרי ברירה דהוי דרך אכילה וכן הטעם במחתך לאכול לאלתר כמ"ש סי' שכ"א סי"ב ע"ש בב"י, ולהכי בקינון ותמחוי אסור לבורר אפי' לאכול לאלתר וכן פסולת מתוך האוכל אסור ומכ"ש דאסור לסחוט בוסר, תדע דהא כת' הר"ן טעמא דאסור חליבת עז, משום בורר אוכל מתוך פסולת, אטו יהא מותר כדי לאכול לאלתר, א"ו כדאמרן ודבר פשוט, עכ"ל. וא"כ י"ל דכל דעיקר ברירתו כדי להכשירו לעשיית מלאכה אחרת, א"ז דרך אכילה אלא תיקון גמור ומלאכה גמורה להכשירו למלאכה.

לב וכסברא זו כן נראה מדברי כמה ראשונים וז"ל ספר התרומה (הלכות שבת סימן ר"כ) והא דקאמרינן בירושלמי כד מפרך ברישיה חייב משום דש. היינו כי רוצה לכרת שום לעשות בהן איסורא אחרינא. אבל כי רוצה לאכול בלא איסור אחרי כן שרי לקולפן לאוכלן מיד, עכ"ל. וקשה דמאי נפ"מ אם רוצה לעשות עמו עוד איסור או לא, דממנ"פ אם זה לאלתר שרי ואם לאחר זמן אסור, וע"כ צ"ל כנ"ל דמיירי אפי' לאלתר, ומ"מ לא מהני מידי כיון דפעולתו אינהה מתייחסת לאכילה אלא להכשרת מלאכה. וכן משמע מלשון ורבינו ירוחם כתב בחלק ח' (עז ע"ג) שמה שאסר בירושלמי להסיר קליפתו דוקא כדי לשחקו אבל אם מסיר לו הקליפה כדי לאכלו כך מותר וכן הדין בבצלים קטנים.

ובסמ"ק (מצוה רפב) כתב ומההיא דירושלמי אין לאסור לקלוף שום

קסד

מנורה

הרב אוריאל כהן

בדרום

שאסר בירושלמי להסיר קליפתו דוקא כדי
לשחקו אבל אם מסיר לו הקליפה כדי לאכלו
כך מותר. והרי רבינו ירוחם לא הזכיר את
החילוק בין לאלתר לבין לאחר זמן כלל,
וע"כ כדאמרן. ועיין בספר שמירת שבת
כהלכתה בורר הערה רכ"ב.



הרב צור מנחם כהן

תפרח

מערכת נפילת אפיים

הגיעו לארץ ישראל ממכם הבבלים) מפשוטיתא דתעניתא (השתחוית התענית) "וכו' הרי שהיה מנהג נפילת אפיים מיוחד ליום התענית. וע"פ הירושלמי הנ"ל מאד מובן מה שדייק הבבלי לציין שהיה זה כשהגיע רב לבבל משום שבזמנו המנהג הנ"ל עדיין לא הגיע לארץ ישראל. וייתכן עוד שרב עצמו שעלה לארץ ישראל והשתקע שם הביא מנהג זה מבבל, ולכן רבי יוחנן אמר זאת לרבי חייא שהיה תלמידו של רב (חולין צ"ב ע"א). ומסתבר שנפילת אפיים זו הייתה לאחר כל סדר התפילה דומיא דהליכה לבית הקברות ביום התענית כמפורש ברמב"ם (תעניות פ"ד הי"ח). ויותר מסתבר שהיה זה ברביע היום האחרון של התענית כדאיתא בתענית (יב:) "מכאן ואילך בעינן רחמי שנאמר ויקומו על עמדם ויקראו בספר

ענף א' - היכן נתקנה נפילת אפיים

א] "מרן בב"י (ריש סימן קל"א) כתב שמבואר בכמה מקומות בתלמוד שנופלים על פניהם 'לאחר התפילה'. עכ"ד. והנה יש להעיר שהמעשה המובא בבבלי (מגילה כב:) "רב איקלע לבבל בתענית ציבור, קם קרא בספרא וכו' נפול כולי עלמא אאנפיהו ורב לא נפל" וכו' אפשר שאינו עוסק בנפילת אפיים שלאחר תפילת העמידה שנהוגה בכל יום, משום שנראה שהיה מנהגם לסדר תחינות בנפילת אפיים ביום התענית לאחר גמר כל סדר התפילה וקריאת התורה ותחנונים שאחריה. וכך נראה גם מדברי הירושלמי (עבודה זרה פ"ד ה"א) "רבי יוחנן אמר לרבי חייא בר בא בבלייא תרין מילין סלקין מן גביכון (שני מנהגים

א. ידוע ומפורסם מה שלימדנו רבותינו המאורות הגדולים בהקדמות של ספרי שו"ת רב פעלים וביע אומר (אות י') בחשיבות העיון באחרונים. ואף על פי כן בכתיבתי כאן אני מתמקד בעיקר בדברי מרן בבית יוסף ובראשונים משום שאין המגמה כאן להלכה ולמעשה (וגם אם הייתי רוצה לפסוק למעשה לא הגעתי להוראה) וא"כ מה לי לציין לדברים האמורים כבר. ואין כוונתי במאמרים אלו אלא רק לעורר לב המעיין. ולחיבת הקודש וחשיבות הענין אעתיק חלק מלשון הרב פעלים בהקדמתו הנ"ל: "ויש שאין דרכם לתור ולחפש בספרי האחרונים, אלא פונים דוקא לספרי הראשונים וכותבים מה שנראה להם לפי הכרעת דעתם וסברתם כאשר תשיג ידם וכו' ואף על פי שבדאי לאו ברמות רוחא נהיגי הכי, עם כל זה אחר אלף מחילות מכבוד תורתם לא טוב עשו כי זה כלל גדול בתורה שאינה נקנית אלא בחבורה, ולכן נקראו החכמים בעלי אסופות (חגיגה ג:), ותמיד תמצא שהגדולים צריכים לקטנים. והתנא הגדול אמר (מכות י') הרבה תורה למדתי מרבתי, ומחברי יותר מהם, ומתלמידי יותר מכלם. ולכן אפילו הוא רב מובהק וחכם גדול למה לא יבקש לדעת מה שכתב הספר האחרון, הן מסברת עצמו, הן ממה שאסף וקיבץ מהראשונים והאחרונים באותו ענין ושמה ימצא שם דבר חדש. וכמו שמצינו לר' יוחנן שהיה מצפה לקושיות תלמידיו שעל ידי כך רווחא שמעתתא טפי (בבא מציעא פד) ואפילו אם לא ימצא דבר חדש, יועיל מה שימצא לו חבר כסברתו, ואין זה כדן יחיד. ובדרך זו נהגים חכמי הספרדים בפסקים וחשובות שלהם, לתור ולדרוש מכל הספרים ראשונים ואחרונים ואחרוני האחרונים ככל אשר תשיג ידם כדי לברר ההלכה בתשובותיהם."

ב. תודה לרב העורך הרב אברהם סקלי שליט"א שהעיר לי הערה נכונה כאן ועפ"ז ערכתי מחדש.

תורת ה' אלהיהם רבעית היום ורבעית מתודים ומשתחווים לה' אלהיהם. וכ"פ הרמב"ם (תעניות א יז) ומכיון דילפינן מקרא דכתיב ביה ו'משתחווים' בבבל נהגו להשתחוות ממש בבקשת הרחמים. ועכ"פ אפשר שנפילת אפיים זו הנזכרת במגילה לאו היינו נפילת אפיים שלאחר תפילת עמידה הנהוגה בכל יום^ג.

ב] אמנם המעשה המובא בבבא מציעא (נט:) שאמא שלום אשתו של רבי אליעזר הייתה מונעת אותו מליפול על פניו בהכרח מיירי בנפילת אפיים שבכל יום, וגם מוכח שהיה זה מיד לאחר תפילת העמידה שאל"כ לא ייתכן שלא הייתה מניחתו אפילו שעה אחת, אלא שמנעה אותו מליפול על פניו כשסיים תפילתו וכמו שהכריחו הראשונים (שהובאו בב"י בראש סימן קלא ונביאם לקמן בע"ה). ומשמע מזה להדיא דמיירי בנפילת אפיים שלאחר תפילת העמידה כמנהגנו. ולענ"ד אפשר גם שמה שכתבו התוס' בברכות (לא. ד"ה ומוצאו) על מנהגו של רבי עקיבא שכשהיה מתפלל אדם מניחו בזוית אחת ומוצאו בזוית אחר מרוב כריעות והשתחויות "דהכא מיירי בתחנונים שהיה אומר אחר י"ח ברכות". היינו תחינות של נפילת אפיים^ד. וא"כ הרי לנו עוד מקור לדין זה.

ג] וכתב מרן בבית יוסף וז"ל: "וכתבו תלמידי הרשב"א בהזהב (בבא מציעא

נט:) גבי עובדא דרבי אליעזר בן הורקנוס היה מדקדק רבינו ז"ל מכאן שאין לדבר בין תפילה לתחינה והיינו דאמרינן כל יומא לא הוה שבקה ליה למיפל על אפיה, וכי תעלה על דעתך שלא היתה זוה ממנו שעה אחת אלא שהיתה מפסקת מכוונת תפילתו להפסיקו בשאר דברים ושוב אם היה נופל על פניו לא היתה תפילתו כל כך נשמעת אלמא דאינו בדין להפסיק ע"כ. וכן כתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל בשם צרורות (צרור החיים עמ' יח) דמהאי עובדא שמעינן שאין להפסיק בין תחינה לתפילה וכן כתב בארחות חיים בשם הגאונים שאין לדבר בין תפילה לתחינה דכולה כעין תפילה אריכתא היא. וכן כתוב בספר אהל מועד. "עכ"ל מרן בבית יוסף. ונראה שבדברי האורחות חיים בשם הגאונים יש תוספת על דברי תלמידי הרשב"א - שבדברי תלמידי הרשב"א משמע שנפילת אפיים הוא ענין בפני עצמו אלא שמקובל יותר מיד לאחר תפילת העמידה^ה. ואילו בדברי האו"ח מבורא שנפילת אפיים היא המשך אחד לתפילה וכתפילה אריכתא דמיא. ואפשר שכוונת מרן במה שהביא דברי האו"ח שיש לפרש גם את דברי תלמידי הרשב"א באופן הנ"ל. ועל כל פנים נראה שכוונת מרן להבין כשיטה זו מפני שהביאה בסוף. ובאמת שנראה שכן מפורש ברמב"ם שז"ל בריש פרק ה מהלכות תפילה: "שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן וכו' ואלו הן: עמידה, ונוכח המקדש וכו'

ג. אכן כל פירוש זה בדעת הירושלמי נכון לדעת הרמב"ם שנביא לקמן ענף ב בעז"ה אך לדעת הריב"ש ייתכן מאד לפרש הירושלמי בענין אחר לגמרי ויבואר שם בעז"ה. וגם רמזנו לזה בענף הנוכחי.

ד. ובאמת שמבחינה מציאותית יותר מצוי שמשנה מקומו מחמת השתחויות בנפילת אפיים שנופל על פניו בקידה, משא"כ בשחייה הנהוגה בתפילת שמו"ע. אמנם מדברי תר"י (כב ע"ב מדפי הרי"ף) מבורא דאף למפרשים שם שהיה נהוג כן באמצע תפילת שמו"ע מ"מ היה זה בפישוט ידיים ורגלים.

ה. אמנם נראה שגם להבנה זו מה שנפ"א מקובלת יותר לאחר התפילה היינו משום שכשעושה כן הוא כתפילה אריכתא (אלא שגם כשלא עושה כן מתקיים הענין של נפ"א).

(ולא כמו שנראה שהבין המחצה"ש). ומה שכתב אחר כך "ומיהו בסימן נא" וכו' ומייסד שם שאין איסור אלא בהפסק של היסח הדעת הוא ענין בפני עצמו. אבל בעניני תפילה נראה שאפילו באריכות שגורם כעין היסח הדעת שפיר דמי דהוי כתפילה אריכתא. ובאמת שגם במה שייסד שבשיחה בעלמא לית לן בה יש לחכוך להחמיר ע"פ האומרים שהוא ממש כתפילה אריכתא (והמג"א כתב דבריו ע"פ תלמידי הרשב"א שנפילת אפיים הוא ענין בפני עצמו אלא שמקובל יותר אחר תפילת שמו"ע).

ה] וכתב הריב"ש (שו"ת סימן תיב) וז"ל: "דבר זה של נפילת אפיים אינו חובת התפילה, אלא שהיה מנהג גם בימי חז"ל" וכו' ועל פי דברינו נראה לפרש שבא לאפוקי מההבנה שכתבנו בדעת הרמב"ם שנפילת אפים מתיקוני התפילה היא, אלא סובר הריב"ש שהוא ענין בפני עצמו וגם אינו אלא מנהג. ונראה לומר שלכן גם במעשה דרבי אליעזר לא פירש כתלמידי הרשב"א שהייתה מפסקת אותו מכוונת תפילתו וכו' אלא פירש "שהיתה לוקחת אותו בדברים עד שהיה ר"א שוכח מליפול על פניו". משום שלשיטתו שנפילת אפיים הוא מנהג בפני עצמו ללא שייכות עם תפילת העמידה לא מסתבר שאין להפסיק ביניהם שכך לי נופל סמוך לתפילה כך לי לאחר זמן.

ו] ונראה שיש הכרח לדרך זו בדעת מרן. שהנה כתב הטור בשם רב נטרוניא שנפילת אפיים רשות. וכתב מרן הבית יוסף שם שכתב כן כדי לומר שמותר לבטל נפילת אפיים לפי המנהג בבית החתן וכדו'. ומרן פסק בשו"ע שיש ימים שאין נופלים בהם

והשתחויה. הרי שנמנתה השתחויה בין יתר הדינים השייכים לתפילת שמו"ע עצמה, והשתחויה זו מבואר שם בהלכה יג שהיא נפילת אפיים: "השתחויה כיצד אחר שמגביה ראשו מכריעה חמישית (שהיא לאחר סיום תפילת העמידה) ישב לארץ ונופל על פניו ארצה ומתחנן בכל התחנונים שירצה." ונראה מזה להדיא שנפילת אפיים שלאחר התפילה מתיקוני תפילת העמידה היא וא"כ נראה פשוט דאין לדבר ביניהם כלל.

ד] ומהבנה זו אפשר ללמוד דאע"ג שאסור להפסיק בין תפילה לנפ"א מ"מ אין זה אלא בענינים שאינם קשורים לתפילה, אבל תפילות ותחנונים שפיר דמי דהוי כתפילה אריכתא גם כן. ואפשר ללמוד כן מהמבואר בברכות (כט:): לחד לישנא דאם שכח יעלה ויבוא אפילו עקר רגליו אם רגיל לומר תחנונים אחר תפילתו א"צ לחזור לראש אלא לרצה דחשיב כאילו עדיין עומד בתוך תפילתו. ואף דלא קי"ל הכי מ"מ אין זה אלא שם שצריך שיהיה נחשב כעומד בתפילת שמו"ע עצמה אבל לענין שייחשב כתפילה אריכתא ולא יהיה הפסק לענין נפילת אפיים נראה פשוט דשפיר דמי. וכן כתב הריטב"א (בבא מציעא שם) להדיא "שאסור להפסיק בשיחה ובדברים אחרים שאינם של תפילה" וכו'. הרי להדיא כדכתיבנא. ולכן נלע"ד שמה שכתב המגן אברהם (רלא סק"א) וז"ל: "צ"ע דלפעמים מפסיקין בתחינות כגון אל רחום. וצריך ליהזר שלא להפסיק בדבור." דהאי 'וצריך ליהזר' שלא להפסיק בדיבור' אינו הסבר הקושיא כאומר 'והרי צריך' אלא הוא תירוץ-שצריך ליהזר מדיבור ור"ל דיבור חול שאינו של תפילה, ומיישב בזה המנהג לומר תחינות

ונראה מזה להדיא שסבירא ליה למרן שנפילת אפיים רשות שאם לא כן היה לו להשמיענו טעם אחר למה שלא נופלים על אפיים בימים מסוימים. ומקור לזה שנפילת אפיים רשות כתב הריב"ש לשיטתו שמזה שאשתו של ר"א גרמה לו לשכוח מליפול על פניו מוכח שהיא רשות ש"אם היה חובה היה זריז ונזכר בה ולא היה שוכחה בכל יום". אך לשיטת תלמידי הרשב"א ודעימייהו לכאורה אי אפשר להוכיח שהיא רשות שהרי אפשר שהיה נופל אח"כ. ועיין מאמ"ר (סק"א) שהקשה כיו"ב על הרב עולת תמיד. ולדברנו שמה שצריך ליפול מיד על אפיים הוא משום שמתיקוני התפילה היא יש מקום גדול לומר שאם לא נפל בסמוך לתפילה אין לו כלל ענין ליפול אח"כ (או עכ"פ מבטל את עיקר העניין שבעבורו נתקנה נפ"א). ואם כן יש לומר דגם להבנת תלמידי הרשב"א מוכח מסוגיא זו שהיא רשות שהרי נמצא גם לשיטתם שר"א לא היה נופל בסמוך

לתפילה. ועיין בט"ז (סק"ט) שכתב שאם לא אמרו נפילת אפיים בבית החתן אזי גם לאחר שיצאו משם א"צ לומר וביאר טעמו מפני ש "כבר מוכח ריש הסימן דצ"ל תכף אחר תפלת י"ח". ונראה מזה שהבין כמו שכתבנו שאין ענין לאמרה אח"כ¹. (ויש לחלק דהתם היה פטור בשעת עיקר החיוב). ומוכח מכל זה כמו שהבנו בס"ד.

וסיכום מה שנתבאר בענף זה:

(א) כנראה שהיה מנהג בזמן חז"ל ליפול על פניהם ביום תענית ציבור שלא כחלק מסדר התפילה.

(ב) גדר האיסור להפסיק בין תפילה לנפ"א הוא משום שנפילת אפיים מתיקוני התפילה היא. ולכן פשוט שמותר להפסיק בתחינות שגם הם כתפילה אריכתא. ובדיבור נראה שיש להחמיר אפילו בשיחה בעלמא.

(ג) נפילת אפיים רשות לכולי עלמא.



¹ ומה שהעיר במאמ"ר הנ"ל ע"ד העו"ת שממעשה דר"א לא מוכח שנפ"א רשות היינו למה שכתב העו"ת שלתלמידי הרשב"א בדיעבד אם הפסיק יש לו ליפול אח"כ. אך גם ברעת העו"ת יש לומר דלא התכוון שהוא ממש חובה כי סו"ס ביטל עיקר דין נפ"א וכמו שרמזנו מזה למעלה.

הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת מחתך

הוא כדאיתא בגמ' (עד:) אמר רב פפא האי מאן דפרים סילקא חייב משום טוחן אמר רב מנשה האי מאן דסלית סילתי חייב משום טוחן אמר רב אשי אי קפיד אמשחתא חייב משום מחתך.

ופירש"י דסלית סילתי עצים דקים להבעיר אש ואי קפיד אמשחתא לחותכן במדה מחתך העור מקצצו במדה.

ובמאירי כתב ואם הוא קפיד על מדתו כגון שהיה צריך למדת טפח וזה העץ עבה או ארוך יותר מטפח וממעטו כדי להתקינו לצורכו חייב משום מחתך האמור בעור.

וברמב"ם בה' שבת (יא, ז) כתב המחתך מן העור כדי לעשות קמיע חייב והוא שיתכוין למדת אורכו ומדת רוחבו ויחתוך בכוונה שהיא מלאכה אבל אם חתך דרך הפסד או בלא כונה למדתו אלא כמתעסק או כמשחק הרי זה פטור הקוטם את הכנף הרי זה תולדת מחתך וחייב וכן המגרד ראשי כלונסות של ארז חייב משום מחתך וכן כל חתיכה שיחתוך חרש עץ מן העצים או חרש מתכת מן המתכות חייב משום מחתך הנוטל קיסם של עץ מלפניו וקטמו לחצות בו שיניו או לפתוח בו את הדלת חייב.

ובמש"ב הרמב"ם ששיעור המחתך מן העור הוא כדי לעשות קמיע כתב המגיד משנה שלמד ממתני' דשבת (עח:) דתנן גבי מלאכת הוצאה שהמוציא בשבת עור שיעורו כדי לעשות קמיע.

תנן בשבת עג. שמחתך הוא ממלאכות שבת. **ופירש"י** בביאור מחתכו לעור הצבי מקצצו ומחתכו לרצועות וסנדלים.

ולכאן צ"ב במה שהוסיף רש"י מקצצו והיה לו לומר מחתכו לרצועות וסנדלים.

ומלאכת מחתך היתה במשכן בחיתוך העורות לכיסוי המשכן וכמש"כ רש"י (עה:) ד"ה שירטוט.

וכן איתא במאירי שכתב המחתכו ר"ל לרצועות כלומר שמכוין לחתכם שוות זה בזו על דרך שהיו מחתכין שם עורות האילים והתחשים להיות שווים זה כזה.

ולכאן צ"ב במה שלא הביאו נמי את חיתוך הקרשים של המשכן שחתכום נמי לפי מדה.

ונראה לבאר דחדא מתרי קאמר ואין הכי נמי שגם בקרשי המשכן היה מחתך ונקטו חיתוך העור שהוא בסדרא דמתני' דתני הצד צבי השוחטו והמפשיטו המולחו והמעבד את עורו והממחקו והמחתכו ולהכי הביאו מהמשכן חיתוך בעור אע"ג שהיה במשכן גם חיתוך בקרשים.

ומש"ב רש"י מקצצו ומחתכו אתי למימר שרק בחותך לפי מדה מתחייב ולכן הוסיף מקצצו שמכינו לפי מדה ואח"כ חותכו ולאפוקי אם חותכו שלא לפי מדה שפטור.

והא דבעינן לחתוך לפי מדה לחיובא דמחתך

ואיתא התם בגמ' (עט.) בעא מיניה רבא מרב נחמן המוציא המוציא עור בכמה אמר ליה כדתנן עור כדי לעשות קמיע לעבדו בכמה אמר ליה לא שנא ומקשה בגמ' ומנא תימרא ומתרץ כדתנן המלבן והמנפץ והצובע והטווה שיעורו כמלוא רוחב הסיט כפול והאורג ב' חוטין שיעורו כמלא רוחב הסיט כפול אלמא כיון דלטויה קאי שיעורא כטווי הכא נמי כיון דלעבדו קאי שיעורו כמעובד.

וא"כ למד הרמב"ם שה"ה שאר המלאכות שבעור ששיעורם כמוציא עור.

וכן איתא במגיד משנה (יא, ה) על דברי הרמב"ם שכתב המפשיט מן העור כדי לעשות קמיע חייב וכן המעבד מן העור כדי לעשות קמיע חייב. וכתב המ"מ והסוגיא מוכחת שהוא הדין בהפשטתו וכל המלאכות הנעשות בעור כך שיעורן כדי לעשות קמיע כשם שהמלאכות הנעשות בצמר יש להם שיעור אחד.

ולכאן צ"ב בקמיע זה מהו שיעורו ומה גודל הכתב שבו שמתחייבים עליו.

ואפשר דמייירי בקמיע אף הפחות ביותר דכיון שאפשר לעשות שימוש בעור זה לקמיע מתחייב אף בשיעור קטן.

ולכאן צ"ב בזה שבמלאכת מחתך החיוב הוא רק שמתכוין למדה ואם לא מתכוין למדה פטור.

ונראה לבאר בזה שני דרכים.

ואיכא נפק"מ בהם די"ל דכיון דילפינן ממלאכות המשכן ובמשכן שהיו חותכים העורות והקרשים היו חותכים לפי מדה לכן הגדרת מלאכת מחתך היא כשחותכים לפי מדה.

ומאידך י"ל דבעינן לחיובא שמחתך לפי מדה דאל"ה ליכא חשיבות למלאכת מחתך.

והנפק"מ בין שני דרכים אלו אי בעינן לפי מדה בדיוק או אף לא דוקא במדויק אלא כל שרוצה כשיעור שצריך חשיב מחתך לפי מדה.

ובשיטת הרמב"ם בזה צ"ב שכתב המחתך מן העור כדי לעשות קמיע חייב והוא שיתכוין למדת אורכו ומדת רוחבו ויחתוך בכונה שהיא מלאכה אבל אם חתך דרך הפסד או בלא כונה למדתו אלא כמתעסק או כמשחק הרי זה פטור.

ולכאן צ"ב בזה שמתחילה כתב והוא שיתכוין למדת אורכו ומדת רוחבו ויחתוך בכונה שהיא מלאכה ומשמע דבעינן שחותך ממש לפי מדה.

וכתב אח"כ אבל אם חתך דרך הפסד או בלא כונה למדתו אלא כמתעסק או כמשחק הרי זה פטור ומשמע שדוקא שחותך שלא לפי מדה אלא כמתעסק או כמשחק אז פטור אולם כשחותך לפי מה שצריך או לפי מדה במדויק משמע שחייב דאל"ה היה לו לומר חידוש גדול יותר שאף אם אינו כמתעסק או כמשחק אלא שחותך מה שצריך באומד ולא דוקא לפי מדה במדויק נמי פטור ומשמע שאם חותך כפי מה שצריך אף שאינו חותך ממש לפי מדה במדויק נמי חייב.

ונראה לבאר שני צדדים אלו תלוי בטעם שצריך לחתוך לפי מדה שאם הטעם שלומדים מהמשכן שחתכו לפי מדה במדויק א"כ אף שרוצה האדם כשיעור וחותר באומד או אף לפי מדה ולא במדויק פטור דלאו היינו דומיא דמלאכת המשכן אולם אם הטעם שכשחותך במדה היינו חשיבות

מנורה

בביאור מלאכת מחתך

בדרום

קעא

המלאכה שאינו כמתעסק או כמשחק א"כ אף אם לא מדייק ממש במדה נמי חייב.

ואיתא נמי בשבת (עד:) ת"ר התולש את הכנף והקוטמו והמורטו חייב שלוש חטאות אמר ר' שמעון בן לקיש תולש חייב משום גוזז קוטם חייב משום מחתך ממרט חייב משום ממחק ופירש"י משום מחתך דקפיד לחתוך עד מקום שהוא ראוי וגם מן הקנה אורג כובעים ועושה כובעים מכנפי עוף בלא שער.

ולכאוי' צ"ב מה החידוש בקוטם שחייב משום מחתך.

ועוד צ"ב אם חייב משום אב מלאכת מחתך או תולדה.

ועוד צ"ב שהרי אינו מחתך לפי מדה ואמאי חייב. ובפירש"י כתב דקפיד לחתוך עד מקום שהוא ראוי וגם מן הקנה אורג כובעים.

ונראה לבאר החידוש לשיטת רש"י דמלאכת מחתך היינו שחותך לפי מדה שצריך והכא שחותך עד מקום שראוי היינו שהמדה שמקפיד עליה היינו שישתמש בכל החלק בקנה שראוי לשימוש ואפ"ה חשיב חותך לפי מדה.

ולכאוי' צ"ב שהרי אינו חותך לפי מדה במדוייק.

ונראה לבאר בשני דרכים די"ל כמבואר בצד אחד בלשון הרמב"ם שחותך לפי מדה בא לאפוקי מתעסק או משחק אולם הכא שצריך להשתמש בקנה וחותך עד מקום שראוי לשמוש הוי חשיבות מלאכת מחתך וחייב.

ונראה עוד ליישב שבמחתך לפי מדה במדוייק שצריך למדה מסוימת הוי אב מלאכת מחתך אולם בזה שחותך עד מקום שראוי לשמוש הוי תולדת מלאכת

מחתך וכצד זה משמע ברמב"ם שכתב הקוטם את הכנף הרי זה תולדת מחתך וחייב.

ולכאוי' צ"ב שהרי אינו מחתך לפי מדה ולהמבואר אתי שפיר דכיון שחותך לצורך ולא כמתעסק ומשחק הוא תולדת מחתך.

ובזה נמי מבואר מש"כ עוד וכן כל חתיכה שיחתוך חרש עץ מן העצים או חרש מתכת מן המתכות חייב משום מחתך הנוטל קיסם של עץ לפניו וקטמו לחצות בו שיניו או לפתוח את הדלת חייב.

ולכאוי' צ"ב הרי בכל אלו אין מחתך לפי מדה ולהמבואר אתי שפיר דכיון שצריך לחלק שצריך ולא הוי כמתעסק או כמשחק הוי תולדת מחתך אף שאינו ממש לפי מדה במדוייק.

ובזה נמי מבואר מה שקשה על הרמב"ם בתחילת דבריו באב מלאכת מחתך שכתב אבל אם חתך דרך הפסד או בלא כונה למדתו אלא כמתעסק או כמשחק הרי זה פטור ואמאי לא אמר חידוש גדול שאף אם חתך שלא כמתעסק או כמשחק אלא שחותך לפי מדה נמי פטור ולהמבואר אתי שפיר שאם חתך לפי שיעור שצריך אף שאינו ממש לפי מדה במדוייק חייב משום תולדת מחתך ולכן נייד למתעסק או משחק שפטור.

ואיתא נמי בשבת (עה:) המגרר ראשי כלונסאות בשבת חייב משום מחתך. ופירש"י המגרר ראשי כלונסאות שיהו ראשיהן שוין וחדין.

ולכאוי' צ"ב אם הוא אב מלאכת מחתך או תולדה.

וברמב"ם משמע שהוא תולדה שכתב הקוטם את הכנף הרי זה תולדת מחתך וחייב וכן המגרר ראשי כלונסאות של

ארז חייב משום מחתך ומדכתב וכן משמע שהוא תולדה.

ונראה לבאר שנקרא תולדה משום שאינו חותך חלק מחלק אלא שמגרד מה שאינו צריך ולכן נקרא תולדה דמחתך.

וברמב"ם בה' שבת (יא, ח) כתב כל דבר שהוא ראוי למאכל בהמה כגון תבן ועשבים לחים והוצין וכיוצא בהן מותר לקטום אותן בשבת מפני שאין בהן תיקון כלים ומותר לקטום עצי בשמים להריח בהן ואע"פ שהן קשים ויבשין ומפשח מהן כל מה שירצה בין שפשח עץ גדול בין שפשח עץ קטן והוא מהגמ' ביצה (לב:).

ולכאוי' צ"ב במה שמותר לקטום מאכל בהמה ועצי בשמים דנהי דמשום תיקון כלי ליכא אולם אמאי לא חייב משום מחתך ומאי שנא מקוטם כנף שחייב משום תולדת מחתך.

והיה מקום ליישב דהכא מיירי שלא חותך לפי מדה. אולם צ"ב בזה שברמב"ם לא חולק ומשמע שאף שחותך לפי מדה שרי.

וכן שצ"ב לצד זה ברמב"ם שאף שלא חותך לפי מדה במדויק כשחותך וצריך לשיעור שחפץ בו נמי חייב וא"כ אמאי הכא פטור.

ונראה לבאר ע"פ שיטת המגיד משנה על הרמב"ם בה' שבת (ט, יג) וכן יא טו בביאור מתני' דשבת (קב:): דתנן זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב דהיינו שצריך שהמלאכה תהיה בת קיימא ובזה יש לבאר דהכא נמי כיון שמאכל בהמה הוא דבר שאינו מתקיים ליכא חיובא ורבנן ג"כ לא גזרו בזה.

אולם צ"ב לפי"ז בהיתר לקטום עצי בשמים ואפשר נמי דכיון שעיקרם להריח את הבשמים שבעצים שאינם בני קיימא להכי שרי.

ונראה עוד ליישב ע"פ מה שפירש"י בביצה (לג:): ד"ה אינו שכתב דקטימה תיקון כלאחר יד הוא ולא תיקון מעליא הוא אלא א"כ מחתכו וממחקו בסכין ובזה יש לבאר דמיירי בקוטם ביד דליכא חיובא דמחתך ולכן מותר.



הרב נחום מנדלבוים

סוכה שאינה תחת כיפת השמים

נדון בסוגיא הסבוכה והמסועפת בסוכה דף ט', דין סוכה תחת האילן, כאשר האילן חמתו מרובה, או שהאילן צלו מרובה, ומה הדין בחבטן, והמסתעף ליסוד הפסול בסוכה תחת הסוכה.

הפסול בכולם הוא משום דחשיב כאילו עשאה בתוך הבית.

הערה בשיטת רש"י

אלא יש לתמוה במה שהבאנו מרש"י שדין סוכה תחת האילן אינו קשור לדין סוכה תחת סוכה, דהרי בד"ה 'מאי' כותב רש"י את הפסול של סוכה תחת סוכה גם לגבי סוכה תחת האילן, שהרי דן שם האם יש לפסול משום 'ב' סככין' שזה הפסול בסוכה תחת סוכה?

ונראה ליישב שדווקא במקרה ש'חבטן' דן רש"י האם שיש פה ב' סככין, משום דכל מה שלשיטת רש"י הפסול סוכה תחת האילן אינו משום ב' סככין, זהו מחמת שהאילן לא נעשה לשם כך, ולכך א"א לדון לפוסלו משום ב' סככין, אבל כאשר חבטן-גם ענפי האילן נעשו להצל ולסכך בסוכה, ולכך שפיר דיש צד שזה יפסל מדין ב' סככין [כך ראיתי שתירץ הגרא"מ קירשנבויס שליט"א, בקונטרס יצפנני בסוכה, וזה יישוב נפלא, וע"ש עוד בדבריו].

סתירה בדברי רש"י

תמהו האח' דהרי רש"י סותר דבריו לגבי פסול 'מצטרף' האם זה גם כאשר הסוכה מצד עצמה צלתה מרובה, שבסוכה ע"ג סוכה כתב רש"י בד"ה 'תחתונה' דאם העליונה למעלה מעשרים- זה פוסל

סיבת הפסול

המשנה במסכת סוכה דף ט' מביאה את הדין של סוכה תחת האילן- שהסוכה פסולה, ולשון המשנה דחשיב 'כאילו עשאה בתוך הבית'. עוד כותבת המשנה שם את הדין סוכה תחת סוכה, ומבואר מלשון הר"ח שהפסול ב'סוכה תחת האילן' הוא מאותו יסוד פסול של 'סוכה תחת סוכה', נמצא שדין המשנה הוא דין אחד ד'סוכה תחת סוכה פסול' ובכלל זה גם סוכה תחת הבית והאילן [ועיין במהרש"א על תוס' מה שהביא בשם אחיו אהובו, ונרחיב בדבריו בהמשך הדברים].

אבל מרש"י במשנה נראה שזה ב' דינים שונים, דבפסול של סוכה תחת האילן, כתב רש"י- שילפינן בברייתא בגמ', ומאידך בפסול סוכה תחת סוכה ביאר- שפסול משום ב' סככין [ועיין בפנ"י שהעיר איך ילפינן מפס' אחד- שני דינים שונים? וכתב דתרי קראי 'סוכות' כתיב].

בדברי הרמב"ם מצינו מהלך נוסף דבפרק ה' הלכה י"ב, כתב שפסול סוכה תחת האילן הוא מצד דהוה כאילו עשאה בתוך הבית, ואח"כ בהלכה כ"ב כתב, דסוכה תחת סוכה פסולה כמי שעשאה בתוך הבית, ואולי הביאור ברמב"ם דדין המשנה הוא- שצריך שהסוכה תהיה 'תחת כיפת השמים' כמו שכתב הטור, נמצא שלפי הרמב"ם סיבת

שאמרינן 'שקלת' לאילן, משמע שבעינן לדין 'שקלת' ובלא זה שפיר מצטרף האילן ונחשב סכך לסוכה, וכן מדוקדק בלשון תוס' שכתב 'לא מסתבר שתפסל משום צירוף סכך זה' רואים שבלא דין שקלת האילן מצטרף להיות סכך דכל מה שמסכך ועושה צל בסוכה- נקרא סכך של הסוכה, ומצאתי את שאהבה נפשי שכך דייק הגרד"י פינקוס שליט"א בימי בחרותו בקונטרס "יצפנני בסוכה" עמ"ס סוכה.

ואפשר לומר דתוס' והר"ח סברו שהסכך הוא מה שמסכך על האדם, ולכן גם אילן שמסכך הוא בכלל סכך ומצטרף, משא"כ לפי רש"י סכך הוא דבר המסכך בסוכה, ולכן רק מה שניתן בסוכה על דעת להציל נחשב כסכך הסוכה, ודו"ק.

הפסול בסוכה תחת סוכה

רש"י במשנה כותב דסוכה תחת סוכה, פסולה משום שיש לה ב' סככין, ורואים שלפי רש"י אין הפסול מחמת שיש סוכה מעליה אלא לפי שיש ב' סככין שמסככין על חלל אחד, וכ"כ רש"י בד"ה 'התחתונה כשרה', אלא דיש לתמוה דהרי בספק הגמ' 'וכמה יהא' כותב רש"י 'דלא נימא חד סוכה היא' והרי גם אם זה סוכה אחת יש פסול משום ב' סככין?

ונראה לומר דכל מה שיש לסכך הנוסף שם סכך זה רק כאשר הוא מסכך על סוכה, ובלא זה אין זה נחשב כסכך, וזה כמו שכתבנו ברש"י דאין זה תלוי במה שבפועל זה מסכך על האדם, שאז יש פה עוד סכך המסכך, אלא רק מה שניתן לסכך בסוכה, ובלא שהסכך השני מסכך בסוכה נוספת אין לסכך הנוסף שם 'סכך'.

ובאמת כך נראה לדקדק מלשון רש"י, שבדעת ר' הונא שסובר שבעינן

התחתונה אפי' שצלתה מרובה ודלא כתוד"ה 'הא' שסובר שאמרינן 'שקלת', וכן דייק הקורבן נתנאל באות ק' מדברי רש"י בד"ה 'מהו דתימא נגזור'. ואילו גבי סוכה תחת האילן כותב רש"י בד"ה 'הא קא מצטרף' [וכך עיין בד"ה 'הא קא מצטרף' -השני בעמוד זה, שכתב צריך להיות צלתה מרובה לבד זה] מבואר שרק אם האילן משלים לשיעור צלתה מרובה בסוכה פוסל משום מצטרף, ומשמע שאם צלתה של הסוכה מצד עצמה מרובה, אין פוסל האילן?

וכתב השפ"א שיש חילוק אם הניח הסכך הפסול לשם צל כסוכה ע"ג סוכה שאז הוא מצטרף להיות לסכך לבין אם אין הפסול מונח לשם צל כסוכה תחת האילן שבזה אין האילן פוסל אא"כ הוא משלים לשיעור הסכך [וזהו ממש על דרך מה שהבאנו ליישב את רש"י לעיל].

ורואים מדברי השפ"א שלא כל דבר שחוצץ מהשמש נקרא 'סכך', ולכן האילן לא מצטרף לסוכה אא"כ צריך אותו לשיעור צלתה מרובה והו"ה דאפשר לומר שהאילן לא נחשב לב' סככין לפסול הסוכה ורק כאשר חבטן שאז הוא נעשה לסכך בסוכה, כך נראה בשיטת רש"י.

בשיטת הר"ח והתוס'

בדברי הר"ח שהבאנו בתחילה הסובר- שגם פסול סוכה תחת האילן הוא משום 'סוכה תחת הסוכה', רואים שלמד דהאילן נחשב לסכך אפי' שאינו נעשה לשם צל לסוכה, דעצם זה שאילן חוצץ ועושה צל ומסכך בסוכה יש לו שם סכך, וזה דלא כמו שכתבנו בדעת רש"י.

ועל דרך זה נראה גם מדברי תוס' ד"ה 'הא' דמחדש דאם הסוכה צלתה מרובה בלא האילן- אין האילן פוסל, לפי

מנורה סוכה שאינה תחת כיפת השמים בדרום קעה

האילן הוא מדין סוכה תחת סוכה ולפ"ז כתב המהרש"א שבעינן שיעור הנדרש בין הסוכה לאילן, וזה דלא כמו שכתבנו בדעת רש"י שהשיעור הנדרש הוא לא נאמר גבי אילן שחולק 'שם' לעצמו, ולכאורה לפי דבריו תוס' חולק על רש"י גם בפסול משום שיש סוכה נוספת מעל סוכתו, ולכך בכל גווני גם באילן שיצטרכו שיעור הנדרש בגמ' בדף י', אבל זה קצת קשה איך שייך לומר שסוכה תחת האילן תחשב לסוכה תחת סוכה-הרי לאילן אין כלל דין סוכה, שהרי אין לו דפנות והכשר סוכה ובפשטות יכול לפסול רק משום ב' סככין, וצ"ע.

אילן שצלו מרובה

יש לעיין בתי' הגמ' שמדובר בחבטן, מדוע אם האילן צלו מרובה לא מהני החבטה, הרי הכשר רבה על הפסול ומבטלו? ועל דרך זה יש לעיין בדברי בעה"מ שסובר שאם הסוכה קדמה אין פוסל האילן שמעליו [אפי' שהוא כנגד סכך הכשר] ואפ"ה כותב דבכה"ג שהאילן צלו מרובה בזה לא מהני קדמת הסוכה, וצ"ב.

ורואים דרק כאשר האילן חמתו מרובה, שאז כל הפסול הוא משום מצטרף ע"ז מהני קדמת הסוכה לפי בעה"מ, או ביטול בחבטן וכדברי הגמ', דמשום סוכה תחת האילן אי אפשר לפסול דהרי חמתו מרובה, ולא חשיב 'אילן' וכ"כ ריטב"א, אבל כאשר צלו של האילן מרובה- בזה זה משום הפסול דסוכה תחת האילן, ולא פסול דמצטרף סכך פסול.

והנה דעת ר"ת המובא בתוס' בדף י' וברא', דכאשר הסוכה קדמה אין האילן פוסלה אפי' אם האילן צלו מרובה, ורואים שסבר שגם בכה"ג חשיב שהסכך לסוכה הוא רק הסוכה ולא מהאילן, בשונה

טפח כתב רש"י- דבבציר מטפח חד סככה הוא, ובוה גם מיושב דברי רש"י בדעת ר' חסדא שבד"ה 'שלא מצינו' כותב בדעת ר' חסדא שהפסול משום ב' סככין, ולפי דברינו זה מבואר דבשביל שיפסל מחמת ב' סככין בעינן שהסכך העליון יסכך על רשות בפנ"ע.

ובדעת שמואל הסובר 'כהכשרה כך פסולה' שבעינן י' טפחים, יש לדון האם מודה שהפסול משום ב' סככין אלא דבעינן שהסכך העליון יסכך על סוכה של י' טפחים וכך בפשטות, אבל מאידך לשון רש"י בד"ה 'כהכשרה' שכתב 'משום שתי סוכות פסלה קרא' משמע שהפסול משום ב' סוכות ולא ב' סככין, ועיין.

והנה בסכך שחמתה מרובה לא אמרינן דיש לו שם 'סכך' לפסול הסוכה שמתחתיו, וכמו שכתב רש"י בד"ה 'פשיטא', אלא דיש לשאול שהרי גבי אילן רש"י כן דן לפסול בחבטן משום ב' סככין אפי' שהאילן חמתו מרובה? ונראה לישב, דאילן שאני, לפי שיש לו מצד עצמו חשיבות ואינו מתבטל לסכך הסוכה מצד שחמתו מרובה ואין לו שיעור סכך, דיש לו שם עצמי, ולכך כאשר חבטן ונעשה לצל שפיר דן רש"י שיפסל משום ב' סככין, ורק בסוכה תחת סוכה אין נחשב הסכך העליון לסכך בפנ"ע להפסול משום ב' סככין רק כאשר יש לו שם סכך להכשר סוכה כשצללתה מרובה, ומה"ט גם מיושב הס"ד שסבירה ליה לרש"י לפסול בחבטן משום ב' סככין אפי' שאין זה רחוק כשיעור הנדרש המובא בדף י' גבי סוכה תחת הסוכה, דהרי פשוט שא"א לפסול משום שאין שיעור כלל, ולדברינו נוחא דס"ד כיוון שזה דבר בפנ"ע שפיר שיש פה ב' סככין אפי' שאינם מרוחקים כשיעור, ודו"ק.

ועיין במהרש"א על תוס' מביא את דברי אחיו אהבו שסובר דהפסול סוכה תחת

מהמקרה שחבטן שאז ודאי האילן הוא חלק מהסכך, ולכך כשצלו מרובה שם במקרה שחבטן- הסוכה פסולה דהאילן נקרא סכך ועיין בכל זה.

אמנם יש לעיין מדברי הר"ן [דף ה' ע"ב בדה"ר, ד"ה 'אבל יש לרש"י'] שכתב דגם מחמתה מרובה חשיב ב' סככין גבי סוכה ע"ג סוכה, לפסול משום שמצטרף, ולפי דברינו לכאור' בחמתה מרובה היא בטלה לסכך שלמטה להיות כסכך אחד, מאידך יש לתמוה מדברי רש"י בד"ה 'פשיטא' שכתב דפשוט שאין לזה שם סכך כשחמתה מרובה, ודלא כדברי הר"ן, וכמו שביארנו לעיל

בהרחבה דלפי רש"י כאשר הסכך לא מסכך על חלל בפנ"ע אלא בטל לסכך שצלו מרובה, ולכאורה מבואר מדברי הר"ן דלא כמו שכתבנו ברש"י, דכן יש לסכך זה שם סכך לפי שלמעשה זה מסכך ומצל מהשמש [וכמו שהבאנו לומר בשיטת הר"ן בקונטרס נחלת נחום ריש מסכת סוכה] והפטור בחמתה מרובה הוא משום שזה לא סוכה, וכל הפסול הוא כאשר יש מעליה סוכה, אבל לפי רש"י שהפסול משום ב' סככין צ"ל דחמתה מרובה לא חשיב סכך [ועיין בט"ז סי' תרכ"ו ס"ק ג' מה שחידש, ותמהו האחר' על דבריו].



הרב יאיר מיינקוס

בגדר יום שני דר"ה

ואין כאן לומר ממה נפשך, חד מיינהו חול, דשמא אין כאן חול, אלא שניהם קדש".

מבואר דר"ה אינו כיו"ט של גליות, דביו"ט של גליות הוא ספק, אי יום הראשון עיקר יו"ט, או יום השני הוא עיקר יו"ט, לכן מה שנולד בזה מותר בזה, וממ"נ אי יום הראשון יו"ט, יום שני חול, ושרי למיכל ביום חול מה שנולד ביו"ט, ואי יום ראשון חול ויום שני קודש, ג"כ שרי למיכל ביום יו"ט מה שנולד בחול, וא"כ שתי קדושות הן, משא"כ ר"ה שני הימים הם יו"ט מתחילה, והוי כיום אחד ארוך, דאין היום השני מספק, ולכן קדושה אחת הם, וא"כ ביצה שנולדה ביום הראשון אסורה ביום השני, כיון דקדושה אחת הן, וחשיב כיומא חדא אריכתא, ומה שנולד ביו"ט אסור כל היו"ט, וה"ה מה שנתלש או נצוד ביום הראשון, אסור גם ביום השני.

ובך פסקו בטור ובשו"ע (סי' ת"ר סעיף א') "ביצה שנולדה ביו"ט הראשון של ר"ה, או שום דבר שנתלש מן המחובר [או נצוד], אסור גם בשני, אע"ג דבשאר יו"ט מותר בשני, הכא אסור דתרווייהו חשיבי כחדא קדושתא".

אי מברכין שהחיינו בקידוש דליל שני דר"ה

השתא דנתבאר שפיר, החילוק בין ר"ה לשאר יו"ט שני של גליות, דשני ימי ר"ה חשובים כחד יומא אריכתא, יש לדון גבי ברכת שהחיינו בקידוש דליל יו"ט

אנו עומדים כמה ימים קודם התקדש עלינו יום הזכרון, ויש לחקור בגדר שני ימים של ר"ה, אי הוי ככל יו"ט של גליות דהם שני ימים לכל דבר, או דילמא אינו כיו"ט של גליות, וגדרו כיום אחד ארוך, ונפק"מ אי הוי כשתי קדושות, וביצה שנולדה ביום הראשון מותרת ביום השני, וכן מה שנתלש או שנצוד ביום הראשון, מותרים ביום השני, או דילמא שני ימים קדושה אחת היא, וביצה שנולדה ביום הראשון, וכן מה שנתלש או נצוד ביום הראשון אסור ביום השני.

והנה בגמ' (ביצה דף ד' ע"ב) איתא "אתמר שני ימים טובים של ר"ה, רב ושמואל דאמרי תרווייהו, נולדה [ביצה] בזה אסורה בזה, דתנן בראשונה היו מקבלים עדות החודש כל היום, פעם אחת נשתהו העדים לבוא, ונתקלקלו הלויים בשיר, התקינו שלא יהיו מקבלים את העדים אלא עד המנחה ולמעלה, ונוהגין אותו היום קודש ולמחר קדש", עכ"ד הגמ'.

ובי' רש"י (שם ד"ה אסורה בזה) וז"ל "שהם ודאי חוק קבוע להיות כיום ארוך מדרבנן, שמתחילה לא מחמת ספק התחילו לעשותן".

וב' עוד (בד"ה עד המנחה) "תחילת עשייה שני ימים לר"ה אפילו בבית דין הוה, ולא מספק, שהרי ודאי שיו"ט למחר, ואעפ"כ תקנו לעשותו, שמע מינה חק כחמים, ומצותן היה לעשותן בכל שנה, שמא יבאו עדים אחר המנחה, והרי קדושתו אחת,

והביא דהגאונים ס"ל דאין לברך זמן ביום השני, לא בקידוש ולא בשופר. וכ"כ רבינו יצחק בר יהודה.

וסיים הרא"ש דלצאת מהספק, טוב שיקח אדם פרי חדש ויניחאו לפניו, ויברך שהחיינו ויהיה דעתו על הפרי, וכך היה אומר רבינו מאיר [מרוטנבורג] ז"ל. ובטור (סי' ת"ר) הביא את כל דברי הרא"ש.

וכך פסק בשו"ע (שם סעיף ב') "דבקידוש ליל שני מניח פרי חדש, ואומר שהחיינו, [אבל גם אם אין מצוי פרי חדש, עם כל זה יברך שהחיינו]".

מבואר דמאחר והוא פלוגתא, אי יש לברך שהחיינו בליל יו"ט השני, ולכן יש ליקח פרי חדש ולהניחו על השולחן בשעת הקידוש, ויכוון על הפרי, ועי"ז יוכל לברך שהחיינו בלא ספק.

קושיא דאמאי אי"ז הפסק בקידוש

וקשה דאף דנמצא פתרון לברכת שהחיינו שלא יהיה ספק לבטלה, אולם עי"ז לכאור' יהיה הפסק בין ברכות הקידוש לשתייה, לסוברים דשני ימים דר"ה קדושה אחת ויומא אריכתא היא, וכמו דפשיטא דמי שיברך שהחיינו בליל שבת בין הקידוש לשתייה היין יהיה הפסק, ואף אי יניח שם פרי, ואי עשה כן יצטרך לשוב ולברך ברכת הגפן, וא"כ איך מתקנים תקנה לברכת שהחיינו, כשגורם להפסק?

ותי' לי ידידי הרב יעקב שפירא שליט"א, דאפשר לקחת תירוש חדש ולקדש עליו, ואז יוכל לכוין בברכת שהחיינו ג"כ על המיץ ענבים, כש"כ המ"ב (סי' רכ"ה ס"ק ט"ו), וכ"כ בשערי ימים הנוראים (ש"ב פ"ז סעיף ה') ועי"ז ודאי דלא יהיה הפסק בברכת שהחיינו.

השני של ר"ה, אי מברך או לא, ואף דבשאר יו"ט שני של גליות מברך שהחיינו, כמש"כ בשו"ע (סי' תרס"א סעיף א'), מ"מ הוא משום דשאר יו"ט, הוא שתי קדושות, משא"כ ר"ה דקדושה אחת היא, יש לדון אי מברך שהחיינו בליל שני דר"ה או לא.

בפשטות היה נראה לומר דאין לברך בו שהחיינו, דהרי אמרי' דקדושה אחת היא.

ובאמת רש"י (במחזור ויטרי סי' ש"כ) הביא מרבותיו, וז"ל "רק גבי יו"ט שני של גליות, יש לומר גם ביום השני שהחיינו, כיון שני קדושות הן, משא"כ בשני ימים של ר"ה, אינם אלא כיומא אריכתא, ולכן אין אומרים שהחיינו, אלא רק ביום הראשון".

אולם הוסיף רש"י "אבל אני אומר שצ"ל שהחיינו גם ביום השני, וכך נוהגין במקומותינו ובכל המקומות שעברתי, ואין חילוק בענין זה, בין שני ימים דר"ה לשני ימים טובים של גליות, [ורק לענין ביצה ומחובר חולקים, דבר"ה אסור מה שנולד ביום הראשון], וטעמא הוא משום דאי יו"ט שני של ר"ה מספק הוא, צריך לברך שהחיינו כמו כל יו"ט שני של גליות דספק הוא, ואי נימא דיו"ט של ר"ה משום מנהג דבי"ד שנוהגין קודש ולמחר קודש, ג"כ צריך לברך שהחיינו, שהרי מיום שני היו מונין תיקון המועדות, והוא עיקר ר"ה". וסיים רש"י ד"כן הלכה".

וברא"ש (מסכ' ר"ה פרק ד' סימן י"ד) הביא את דברי רש"י, וכ' "דכ"כ הרשב"ם בשם רש"י וזקנו, וכן כ' בעל העיטור, וכן רבינו משולם קלונימוס ז"ל. וכ' עוד דמסתבר טעמא, הלכך י"ל זמן גם ביום השני".

ולכן מחדש הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, "כללא דמילתא הוא שלגבי היסח הדעת, אין מתחשבין כלל אם זהו אמת, או שהוא רק טעות, שאם לפי טעותו חשב שצריך להפסיק בדברים, אין זה חשיב הפסק".

מבואר מדברי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, דגדר הפסק אינו תלוי במציאות דוקא, אם היה באמת צריך לומר את מה שאמר או לא, אלא בדעתו, שאם חשב שצריך לומר את מה שאמר לא חשיב הפסק, אף אם טעה במציאות, כיון דלא הסיח דעתו ממה שעושה ולכן לא חשיב הפסק, ורק אי יודע שמה שאומר לא שייך לכאן, הוי הפסק, דהרי בזה שאמר דברים שלא לצורך, הרי הוי היסח הדעת.

ולפי"ז כ' ליישב גבי ברכת שהחיינו ביום ב' של ר"ה, "דכיון שעיקר ברכה זו הוא על קדושת היום של ר"ה, לכן אף אם יבוא אליהו ויכריע ששני הימים הם כיומא אריכתא, ולא היה צריך כלל לומר שהחיינו, מ"מ לפי טעותו אין זה חשיב הפסק".

והביאורו בהליכות שלמה (מועדים ח"ב פ"א דבר הלכה, ס"ק ל"ב). וכן הביאו במקראי קודש (פסח סי' ס"ב) ובמק"א (ימים נוראים סי' ו', ובפסח סי' ל"ח הערה 3), וכ"כ בשו"ת פרי השדה (ח"ג סי' קנ"ט).

ובעי"ז כ' באבני נזר (אור"ח סי' ת"נ סעיף ו') דמה שמברכין על פרי חדש בלילה שני של ר"ה לצאת ידי ספק, אף שהוא חוב משום מנהג, לא הוי הפסק, וכמו שברכת בשמים בהבדלה במוצ"ש, אינו אלא מנהג בעלמא [כמו שכ' הטור סי' רצ"ז בשם רבינו אפרים], ואף על פי כן לא הוי הפסק בין ברכת היין לשתייה, ורק מה שהוא ברשות גמור הוי הפסק. והביאו בשמירת שבת כהלכתה (פמ"ז ס"ק רי"ח).

[אולם במטה אפרים (סק"ח) ובמ"ב (סי' ת"ר סק"ד) כ' "דיש לקדש על היין הישן דהוא מובחר, ובברכת שהחיינו יטול התירוש בידו, או יתן עיניו בו"].

ישוב הגרש"ז

והנה במנחת שלמה (ח"א סי' כ') כ' ליישב ע"פ דברי השו"ע (סי' קס"ז סעיף ו') "דאם בירך ברכת המוציא והפסיק בין הברכה והטעימה, ע"י זה שאמר להביא מלח על השולחן, או שאמר ליתן מאכל לבהמתו, דאין זה חשיב הפסק, הואיל והמלח הוא מצרכי הסעודה, וכן גם האכלת הבהמה הוי נמי חלק מצרכי הסעודה, משום דכתיב ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת, דחזינן שאף הפסקת דברים לא חשיב הפסק, אא"כ איכא נמי בהדיא הסיח הדעת.

וביון שכן נראה דה"ה נמי אי אמר הבא מלח, ואמרו לו אתה בעצמך כבר הבאת והרי הוא לפניך, או אומר גביל לתורי, ונזכר שהשור כבר מת, או שהוא עצמו מכרו לאחרים, ג"כ לא הוי הפסק, אע"פ שנתברר שדבריו היו לבטלה, כיון שלפי מחשבתו לא היה בזה שום היסח הדעת.

והוסיף להוכיח ממש"כ השו"ע (סי' שד"מ סעיף א') "גבי מי שהולך במדבר, ואינו יודע מתי הוא שבת, שהדין הוא שצריך למנות ז' ימים מיום שבו נתן אל ליבו שכחתו, ומקדש השביעי בקידוש והבדלה, מתקנת חכמים לזכרון, כדי שלא תשכח תורת שבת ממנו, כמש"כ במ"ב (שם סק"ג), ואעפ"כ לא נזכר בשום מקום דכיון שמקדש ומבדיל רק מספק, היה נכון להקדים הקידוש וההבדלה לברכת היין, כדי להרויח עכ"פ שברכתו על היין תהיה ברכה ברורה ומעולה בלי שום הפסק".

קושיית ההרי קודש

הקשה בהררי קודש (מקראי קודש ימים נוראים סי' ו' הערה 5) מדברי המ"ב (סי' ק"מ סק"ו) גבי קריאת התורה, ד"מי שבירך ברכת התורה, וקודם שקרא כלל הפסיק בדברים שלא מעין הקריאה, דצריך לחזור ולברך, ואפילו מילה אחת, וכמו בכל ברכת המצות או הנהנין שצריך לחזור ולברך, אם הפסיק תיכף אחר הברכה, אף אם יודע בבירור שלא הסיח דעתו, דכיון שלא התחיל עדין בהמצוה אין לה על מה לחול".

מבואר דאף כשלא הסיח דעת בין הברכה לקריאה, ורק הפסיק בדבר שלא מענין הקריאה, אפילו מילה אחת הוי הפסק, וצריך לחזור ולברך שוב, כיון שאין לברכה על מה לחול, וא"כ קשה לשיטת הגרש"ז ודעימיה מדברי המ"ב, דאף אי נימא דבנידון דידן דבקידוש דר"ה דליל שני, אין היסח הדעת בזה שמברך שהחיינו, אולם אכתי קשה דהוי הפסק בין ברכות הקידוש לשתיית היין, ואין להם על מה לחול?

והנניח ההררי קודש, בקושיא.

ישוב דברי הגרש"ז

ולכן נראה לענ"ד ליישב דודאי דאף הגרש"ז מודה דאי הפסיק בדבר שודאי הוי הפסק, דלא מהני לומר שלא הסיח דעתו, דס"ס אין רצף, ואין על מה לחול, וכל מה שאמר הגרש"ז הוא בגונא שהפסיק בדבר שחושב שצריך לאומרו, וחידש דבכה"ג לא חשיב הפסק, כיון שלא הסיח דעתו, ולכאור' ס"ל דבזה יש לברכה על מה לחול, והוי כדבר שהוא מעין הענין, דכו"ע מודו דאי"ז הפסק בכה"ג, וכמו שכ' המ"ב גופיא (בסי' ק"מ סק"ו) גבי קריאת התורה, דרק כשהפסיק בדבר שלא מעין

הקריאה הוי הפסק, אבל כשהוא מעין הקריאה לא הוי הפסק.

ובעי"ז מצאתי במ"ב (סי' תרס"א סק"ב) גבי קידוש דליל יו"ט שני של גלויות של סוכות, דהביא מהרדב"ז והרש"ל, דיש לנהוג כאבי עזרי, בסדר הקידוש, דאומרים ברכת הקידוש, ברכת לישב בסוכה, ואח"כ שהחיינו, וכ' ד"מ"מ לא מקרי הפסק מה שאומר בינתים ברכת סוכה, ודומיא דאנו אומרים כשחל יו"ט במוצאי שבת יקנה"ז, אע"פ שהזמן אינו חוזר על ההבדלה, כי אם על קידוש הכא נמי, הזמן חוזר על קידוש שלפני סכה".

מבואר מדבריו דכמו שכשחל יו"ט במוצ"ש, אומרים הבדלה ביחד עם הקידוש שהוא יקנה"ז, בכאור' לא הוי הפסק ברכת שהחיינו שאומר בסוף, בין ההבדלה לשתיית הכוס, אף דלא שייך כלל להבדלה, אלא לקידוש, כך גם גבי קידוש דליל יו"ט שני של סוכות, לא הוי הפסק במה שמברך ברכת לישב בין הקידוש לשהחיינו, אף דברכת שהחיינו שייך לקידוש, ולא על ברכת הסוכה, ולא אמרינן בזה דאין לברכה על מה לחול.

ולפי"ז י"ל דה"ה הכא גבי קידוש דליל יום שני דר"ה, לכו"ע אין לומר דברכת שהחיינו יגרום שלא יהיו לברכות הקידוש על מה לחול, ואף דהוי ספק, אין לומר דמחמת זה לא שייך לר"ה, דהרי קיי"ל דגם בלא פרי חדש מברך שהחיינו, כמו שכ' בשו"ע (סי' ת"ר סעיף ב') דהוא קאי על עצם היום טוב, ולכן ל"ש לומר דשהחיינו זה לא שייכא לקידוש, וא"כ לא הוי הפסק בזה אף לדברי המ"ב גופיא, ואין לומר דברכת שהחיינו חשיב שאין לברכה הגפן על מה לחול.

קושית הברכת משה וישוב הגרש"ז

ובעיקר דברי המנחת שלמה, הקשה מו"ר הגר"מ דרוק שליט"א בספרו ברכת משה (מכתב תשובות מהגרש"ז אויערבאך, עמ' רצ"ב) "לא זכיתי להבין הדברים, דהא התמיהה היתה על הראשונים שהם בכדי לאפוקי מפלוגתא, אמרו דנכון ללבוש בגד חדש בליל ב' דר"ה, והרי תקנו ענין זה ללבוש בגד חדש דלצד דאין כאן מקום להשחיינו מצד היום, הרי תעלה על הבגד, והתמיהה עליהם איך מתקנים מספק ברכה שאינה מענינו של יום דהוי הפסק בין ברכת הקידוש לטעימא, ואף שהמון הפשוט שטועים וחושבים שכאן מקומו לא הוי לדידהו הפסק, אך הקושיא היא על המתקנים עצה זו, ועל בר בי רב שיוודעים שהוא מספיקא נתקן, ומשום דנפיש רבוותי דס"ל דאין מברכין זמן אלא בראשון, הרי ברכת השהחיינו הזה הוי לדידהו הפסק, וצ"ע?"

והביא (שם) שענה לו הגרש"ז זצ"ל, "גם הם אמרו דבר זה רק מפני הפסק, או למי שמסופק, אבל מי שברור אצלו דפטור משהחיינו ודאי דאסור להפסיק".

מבואר דשאל הגר"מ דרוק שליט"א, דאף דברכת שהחיינו דליל ב' דר"ה לא חשיבא הפסק, כיון דאין היסח הדעת בזה, משום דאף אם הוא טעות, מאחר וחשב שכך צריך לעשות אי"ז הפסק. והקשה גופא איך תיקן הרא"ש דבר זה, שהרי לצד דשני ימים קדושה אחת היא אין לברכה מדין היום, ורק משום הבגד או הפרי מברך שהחיינו, וא"כ לצד הזה הוא הפסק גמור, ואין לומר בזה שבטעותו חשב שכך צריך לעשות, ואיך תיקנו עצה זו?

ועוד הקשה דכל מי שיוודע דכל השהחיינו

הוא מספק, ל"ש לומר דבטעותו חשב שכך צריך לעשות, שהרי יודע שהוא משום ספק, ולא מעיקר הדין?

ותי' לו הגרש"ז זצ"ל, דאה"נ מי שברור אצלו דפטור משהחיינו הוי הפסק, ורק למי שמסופק בזה יכול לברך ולא יהיה הפסק בזה.

ונראה להוסיף דלא סגי בזה שאינו יודע אם שייך לכאן או לא, דלכא' גם במסופק באופן כללי מחסרון ידיעה שיש בזה צדדים, יהיה היסח הדעת והפסק, ורק משום דאיכא דס"ל דצריך לברך שהחיינו משום עצם היום טוב, א"כ אף דאנן לא ידעינן אי ר"ה שתי קדושות הן, ואנן מסתפקינן בזה, ס"ס מאחר ואפשר דכך הוא, לא חשיב טעות, ולכן לא הוי הפסק.

ובפרט מאחר דקיי"ל דמברכין שהחיינו בליל ר"ה אף בלא פרי חדש, כמו שכ' השו"ע (סי' ת"ר סעיף ב') פשיטא דלא גרע מה שמביא פרי או בגד, ולא יחשב עי"ז הפסק, דס"ס כך קיי"ל דהשהחיינו קאי על עצם היום, וכך מצאתי שכ' בשו"ת טהרת המים (מערכה ז' סעיף טו"ב) ובשמירת שבת כהלכתה (פמ"ז ס"ק רי"ח).

אמאי אין להקדים את ברכת השהחיינו

ואכתי הוקשה לי דמאחר ואינו פשוט לגמרי דצריך לברך שהחיינו בקידוש זה, אמאי לא נימא דיברך שהחיינו בקידוש זה דליל ב' דר"ה, קודם הקידוש או אחר שתית היין, ואי יש לו פרי חדש, אדרבה ליברך אחר המוציא ויאכל הפרי מיד, ואמאי תיקנו לברך דוקא בין ברכות הקידוש לשתיה, דאי נימא דיום שני דר"ה יום בפנ"ע, שפיר איכא שהחיינו, ואי נימא דשנים ימים קדושה אחת,

אין זה ברכה לבטלה שהרי חל על הפרי, וכך גם ליכא שום צד של הפסק?

דכ' "דלכתחילה יברך שהחיינו ואח"כ ברכת הפרי".

דמבואר דס"ל דלכתחילה אין להפסיק בין ברכת הפרי לאכילתו, ע"י שמברך ברכת שהחיינו, ולא חשש לתדיר ושאינו תדיר, במקום שיש צד הפסק, וא"כ מ"ש מנידון דידן, דביארנו דצריך לברך שהחיינו דוקא בין ברכות הקידוש לשתיית הכוס, משום תדיר ושאינו תדיר, ולא חששנו כלל להפסק?

דיש ליישב דדווקא גבי פרי חדש, יש הסוברים דצריך להקדים ברכת שהחיינו לברכת הפרי, משום דברכת שהחיינו חלה כבר משעת ראית הפרי, אלא שנהגו לברך בשעת האכילה כמו ש"כ השו"ע (שם סעיף א') "הרואה פרי מתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו, אפילו רואהו ביד חבירו, או על האילן, ונהגו שלא לברך עד שעת האכילה".

וא"כ ל"ש לומר תדיר ושאינו תדיר, שהרי חיובי הברכות לא באו בשווה, ולכן ס"ל דמקדים ברכת שהחיינו לברכת הפרי, כמו ש"כ בהדיא בפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ז) ובחיי אדם (כלל ס"ב סעיף ח').

ולפי"ז אין לדמות את ברכת שהחיינו דפרי חדש, לברכת שהחיינו דיו"ט דר"ה.

אי מברכין שהחיינו אגרות דליל שני דר"ה

נותר לדון גבי הדלקת נרות דיו"ט שני של ר"ה, לנהוגות לברך שהחיינו בהדלקת נרות, אי יש לחוש בזה להפסק בברכת שהחיינו, בין ברכת הנרות להדלקה.

ולכן נראה לבאר דמאחר ואיכא צד דצריך לברך שהחיינו משום היום, דאי הוי שתי קדושות, צריך לברך לכתחילה שהחיינו, ולא מהני מה שבירך ביום הראשון, ולצד הזה אי אפשר להקדים את ברכת שהחיינו לקידוש, דהרי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, וכדמשמע בגמ' (פסחים דף קג ע"א) דלכו"ע אומר זמן לבסוף, וכמו דפסק בטור (סי' תע"ג) "דמברך תחילה בורא פרי הגפן, ואח"כ קידוש היום ושהחיינו". וכ"כ בשו"ע (שם סעיף א'), לצד הזה אין להקדים את שהחיינו לשאר ברכות הקידוש, ואף אינו נכון לברכו אחר המוציא, דהרי עיקרו אינו אלא על הכוס, כדאמר' בגמ' (עירובין דף מ ע"א).

וא"כ לצד הזה יש לברך את ברכת שהחיינו דוקא על הכוס, ולאחר ברכת הגפן וברכת היום.

והשתא דמבואר דאיכא צד דצריך לברכו לברכת שהחיינו, על אף להצד השני דלא צריך לברכו כלל, כיון דהווי שני ימים קדושה אחת, מ"מ מאחר ולא איפשיט לן כך או כך הוא ספק, וביאר הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, דכשמברך בספק, לא הוי הפסק, כיון דלא מסיח דעתו.

ובפרט דאנן נהגינן לברך גם כשאין לו פרי חדש, כמו ש"כ בשו"ע (סי' ת"ד סעיף ב') פשיטא דמקומו הוא על הכוס, ואחרי ברכות הגפן והיום, ואין מקום לברכו קודם הקידוש או אחר המוציא.

[ואין להקשות מדברי המ"ב (סי' רכ"ה ס"ק י"א) גבי אכילת פרי חדש,

ובפשטות י"ל דלא שנא הדלקת נרות מקידוש, וכמו דגבי קידוש לא חשיב הפסק בין הברכה לטעימה, כך גם גבי הדלקת נרות, י"ל דלא חשיב הפסק בין הברכה להדלקה.

ובאמת לשיטת המג"א (סי' רס"ג ס"ק י"ב) דגם ביו"ט מברכין על הנרות אחרי שמדליקה, דלא פלוג בין נרות שבת לנרות יו"ט, ליכא נידון כלל, שהרי ברכת שהחיינו אינו בין ברכת ההדלקה להדלקה עצמה, אלא מדליקין ואח"כ מברכין ברכת ההדלקה ואח"כ ברכת שהחיינו, ורק להסוברים דביו"ט מברכין ואח"כ מדליקין, כדי שיהיה הברכה עובר לעשייתן, כמ"ש במ"ב (שם ס"ק כ"ז) בשם הרבה אחרונים, א"כ הוי ברכת שהחיינו בין ברכת ההדלקה להדלקה עצמה.

וכן גבי איש המדליק נרות יו"ט ליכא נידון, שהרי בגוונא שמי שמדליק נרות הוא גם המקדש, לכו"ע אין לברך שהחיינו בנרות, כי אם בקידוש, כמו שתקינו לכתחילה להסמיכו אכוס, כדאמרי' בגמ' (עירובין דף מ ע"ב), וכך מצאתי שכ' בפסקי תשובות (שם סוף ס"ק מ"ט), ובשערי ימי הפסח (שער י"ג פכ"ב אות ו'-ז).

ולאחר עיון נראה דודאי מי שתדליק נרות בליל יו"ט שני, ומברכת קודם להדלקה ברכת שהחיינו, אינו הפסק כמו דביארנו לעיל גבי קידוש.

אולם מי שאין לה בגד חדש או פרי חדש, לכאור' עדיף שלא תברך שהחיינו בהדלקה זו, ותצא בברכת שהחיינו דבעלה בקידוש, מאחר וגם כך אינו פשוט כלל לתוכל לברך שהחיינו, דהרי הוא ספק אי הוא יום בפנ"ע, או דשני ימים קדושה אחת וכיומא אריכתא, ואף דבקידוש פסק השו"ע

(סי' ת"ר סעיף ב') דגם בלא בגד או פרי חדש מברך שהחיינו, בכאו"פ יש לחלק בין שהחיינו דקידוש דהוא מדינא דגמ' דלכתחילה מברכין אכוס כדאמרי' (עירובין דף מ' ע"ב), משא"כ גבי הדלקת נרות, דלא ברור כלל המנהג לברך שהחיינו, וכמו שכ' היעב"ץ (סי' ק"ז) וז"ל "דמה שנוהגין לברך זמן בשעת הדלקת נר יו"ט אין לזה יסוד, [ומיהו אין למחות בידם בחזקת יד], והביאו בשערי תשובה (סי' רס"ג ס"ק כ"א) ובאלף למטה (סי' תקפ"א סק"מ) ובמ"ב (סי' רס"ג ס"ק כ"ג).

א"כ בליל שני דר"ה דהוא ספק, אי אין לה בגד או פרי חדש, לכאו' עדיף שלא תברך שהחיינו בהדלקתה.

יש מקום לומר דלא דמי לקידוש, ורק גבי קידוש י"ל דאין ברכת שהחיינו הפסק בין ברכת הגפן לטעימה, כיון דסבירא לן דצריך לברך, א"כ הוא נהפך לחלק מהקידוש, ואינו מסיח דעת בגלל זה.

משא"כ גבי נרות דליל שני, דאינו פשוט כלל שיש לברך בהדלקה שהחיינו, ובפרט דליכא בגד או פרי חדש, עדיף לא לברך שהחיינו, א"כ אי תברך שמא יש מקום לחוש להפסק בזה.

[ואין] כוונתי לומר דבכה"ג שבירכה שהחיינו בלא בגד חדש או פרי חדש, יחשב הפסק ותצטרך לברך שוב על הנרות, דסו"ס אין לומר דברכת שהחיינו לא שייכא לנרות כלל, אלא רק דבכה"ג שבין כה אין לברך שהחיינו, יש להוסיף לזה טעם נוסף, דיש לחשוש ג"כ להפסק].

סיכום הדברים

העולה מן הדברים, דיש לברך שהחיינו בליל שני דר"ה בקידוש, ומאחר

בליל הראשון פשוט דמברך שהחיינו בלא פקפוק, אף בלא בגד או פרי חדש.

ולגבי נרות יו"ט הנוהגות לברך שהחיינו, יברכו בליל ראשון.

והרוצה לברך שהחיינו גם בליל השני של ר"ה, יש לה ללבוש בגד חדש, או להניח פרי חדש, וכ"כ להדיא באלהיו רבה (שם סק"ב), והביאו בשערי תשובה (שם ד"ה חדש), ובמ"ב (שם סק"ד), ובכף החיים (שם סק"ז).

וב"כ במטה אפרים (סי' תרצ"ט סעיף ל"ד). [והוסיף באלף למטה (שם סק"מ) דטוב יותר בגד חדש מפרי חדש, כיון שאין השהחיינו סמוך לאכילת הפרי, שהרי צריך קודם לעשות קידוש, ורק אי מדליקה סמוך לקידוש אפשר בפרי חדש].

ואי יש לה בגד חדש אחד, עדיף שתשמור אותו לליל שני, וכ"כ בשערי הימים הנוראים (ש"ב פ"ז אות י').

ואם אין לה בגד חדש או פרי חדש, יש שנהגו שלא לברך שהחיינו בהדלקת נרות זו.

ובך ראיתי שכ' מוריני הגר"י טשזנר שליט"א בספרו שערי הימים הנוראים (שער ב' פרק ז' אות י') "דיש נשים אף שבדרך כלל מברכות שהחיינו בהדלקת נרות יו"ט, מ"מ בליל שני של ר"ה, אינן מברכות על ההדלקה, אלא ממתינות לברכת שהחיינו ששומעות מבעליהן בזמן הקידוש, כדי לא להרחיק הרבה את שהחיינו מאכילת הפרי".

והוא פלוגתא אי הוי ככל יו"ט שני של גלויות דהם שני קדושות, או דשני הימים קדושה אחת היא, וכיומא אריכתא דמי, טוב ליקח פרי חדש, ויניחנו לפניו קודם הקידוש, ויהא דעתו על הפרי ויצא ידי ספק.

ובי' האחרונים דאין לחוש להפסק בברכת שהחיינו, בין ברכות הגפן לשתיית היין, כיון דהוי צורך הקידוש, כמו דגביל תורא או אמר הביאו מלח לא הוי הפסק, ואף דברכת שהחיינו הוא מספק, ויש צד דאין לברך כן, מ"מ כיון דסבירא לן דצריך לברך, אין בזה משום היסח הדעת, ולכן לא הוי הפסק.

ולגבי שהחיינו אנרות דליל שני דר"ה, היכא שיש בגד חדש או פרי חדש, אין לחשוש להפסק בברכת שהחיינו בין הברכה להדלקה, אולם כשאין לאשה בגד חדש או פרי חדש, יש מקום לומר שלא תברך שהחיינו בהדלקתה, ואפשר דיש לחשוש בזה ג"כ להפסק.

הלכה למעשה

ולמעשה יוצא דשבקידוש דליל שני דר"ה, טוב ליקח פרי חדש או ללבוש בגד חדש, ולברך שהחיינו, ויהא דעתו ג"כ על הפרי או הבגד, כמ"ש בשו"ע (סי' ת"ר סעיף ב') אולם גם אם אין לו בגד חדש או פרי חדש, בכאו"פ יברך שהחיינו בקידוש, וכמ"ש בשו"ע (שם).

ופשוט שאם יש לו בגד חדש או פרי חדש ליו"ט, דישמרנו ללילה השני כדי שיוכל לברך שהחיינו בקידוש לרווחא, דהרי



הרב און אברהם הכהן סקלי

מיני אוכלים החייבים בסוכה ושיעורם

יבואר בעז"ה אילו מיני אוכלים חייב לאוכלם בסוכה, ומאיזה שיעור מתחייב בסוכה, וכן על אילו מינים יש לברך ברכת 'לישב בסוכה'.

סוגיית הגמרא

אמרין בסוכה (כו.) "אוכלים אכילת עראי חוץ לסוכה. וכמה אכילת עראי וכו' אמר אביי כדטעים בר בי רב ועייל לכלה". ופירשו הראשונים דהיינו כביצה [י"א כביצה בדיוק, וי"א מעט יותר, ואכמ"ל].

ועוד אמרין התם במשנה (ע"ב) "מעשה והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל, ולרבן גמליאל שני כותבות ודלי של מים, ואמרו העלום לסוכה. וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל פחות מכביצה, נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה, ולא בירך אחריו". ופירשה הגמ' דאינהו הוו מחמרי אנפשיהו, אך מעיקר הדין לא היו חייבים בסוכה.

ועוד אמרין התם במשנה "ר"א אומר י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה. וחכ"א אין לדבר קצבה, חוץ מלילי יום טוב ראשון של חג בלבד. ועוד אר"א מי שלא אכל לילי יום טוב הראשון, ישלים לילי יום טוב האחרון של חג. וחכ"א אין לדבר תשלומין".

ואמרין עלה בגמ' "משלים במאי, אילימא

בריפתא - סעודה דיומיה קא אכיל. אלא מאי ישלים, ישלים במיני תרגימא".

ואמרין עוד ביומא (עט.) לענין שיעור איסור אכילה ביוה"כ: "אמר רבה אר"י, כותבת הגסה שאמרו - יתירה מכביצה". ואקשינן עליה ממשנה דלעיל, דר"ג דציוה להעלות שתי כותבות לסוכה, לא היה אלא מצד חומרא [כדברי הגמ' לעיל], ואילו מדברי ר' צדוק מוכח דכביצה חייב בסוכה, וא"כ יוצא ששתי כותבות אין בהן כביצה, וכיצד יתכן דכותבת הגסה עם גרעין תהיה יתירה משתי כותבות בלי גרעין [והשתא קס"ד כפירות חייבים בסוכה].

ומתריצין בשם ר' ירמיה, דאכן כותבת עם גרעין [ולפי תירוצן זה נשארנו למסקנא דאכילת פירות בקבע מחייבת בסוכה]. ועוד תירץ רבא שם, דבאמת פירות לא חייבים כלל בסוכה אפילו באכילת קבע, וא"כ ל"ק מידי מר"ג, דיתכן והוו הני ב' כותבות יותר מכביצה, ועדיין אינו חייב בסוכה מן הדין.

ואמרין אתירוצא דרבא "לימא מסייע ליה, לפיכך אם השלים במיני תרגימא -

א. בעודי עוסק בענין זה, ראיתי שאף ידידי הרב עמנואל מולקנדיב שליט"א כתב בנושא זה בספרו הבהיר 'תורת הקדמונים' [ח"א סי' צז], וששתי שברוב ככל דברי זכותי לכוון לדבריו, ומסקנותי כמעט שוות למסקנותיו, ע"ש בדבריו.

יצא. ואי ס"ד פירי בעו סוכה - ליתני פירות. מאי מיני תרגימא - פירות, ואבע"א באתרא דלא שכיחי פירי". ומסקינן התם "רב זבד אמר, כותבת הגסה שאמרו חסרה מכביצה". והכי הלכתא.

וא"כ מבואר, דלדעת ר' ירמיה פירות [באכילת קבע] חייבים בסוכה, ואילו לדעת רבא פירות אינם חייבים בסוכה. אמנם למסקנא כר"ז, דכותבת היא פחות מכביצה, שוב קושיא ליתא מעיקר, וא"כ לכאורה א"צ בתירותו של רבא דפירות פטורים מן הסוכה.

דעות הראשונים

ואכן בה"ג בהלכות סוכה השמיט הא דרבא דפירי לא בעו סוכה. וכן רי"צ"ג בהלכותיו השמיטו.

וכן הרי"ף בסוכה [וביומא], השמיט הא דרבא, ובעל המאור שם כתב דהלכתא כרבא דבתרא הוא. אמנם הרמב"ן שם במלחמות דקדק מהשמטת הרי"ף, דס"ל דלית הלכתא כרבא, והביא ראיה לדעתו - דהרי למסקנא פסקינן כר"ז התם ביומא [כמ"ש לעיל], וא"כ שוב תירוצא דרבא אינו נצרך, והביא עוד ראיות לדבריו, ונראה דמסכים ליה להלכה, ע"ש.

אמנם דעת כל שאר הראשונים דפירות פטורים מסוכה.

מיני תרגימא

בגמ' יומא המובאת לעיל, מוכח דאכילת קבע של 'מיני תרגימא' חייבת בסוכה,

והנה אי פסקינן דפירות לא בעו סוכה, א"כ הני מיני תרגימא ע"כ אינם פירות, ומנגד אף אינן פת כמבואר בגמ' סוכה, וכדפשוט מצד עצמו, וא"כ יש לברר מאי נינהו.

ורש"י בסוכה שם פי' "מיני תרגימא - לאחר שסילק יביאו פרפראות ומעדנים לפניו, כגון פירות וכסנין וקפלוטות מבושלות".

והקשו תוס' שם אפרש"י, דהרי ביומא אמר רבא דפירות פטורים מסוכה, ומוכח שם בגמ' דמיני תרגימא הוו דבר החייב בסוכה, וא"כ אין לפרש דהוו פירות, ופירשו אינהו דמיני תרגימא היינו "בשר ודגים ושאר דברים שמלפתין בהן את הפת".

ולכא' יש מקום לומר, דאדרבא, מדפרש"י כך, מוכח דס"ל דלא פסקינן כרבא - ופירי בעו סוכה.^ב

ואכן מצאתי בערוך לנר שם, וז"ל "י"ל דרש"י רצה לפרש גם לרבי ירמיה דמשמע דס"ל שם דפירי בעי סוכה, וכו' ועיין בבעל המלחמות דהרבה מהראשונים פוסקים כר' ירמיה דפירי בעי סוכה וא"כ י"ל דגם רש"י ז"ל ס"ל בוותייהו". וכע"ז כתב מהר"ם ב"ח בס' תוספת יוה"כ.

אמנם הרא"ש שם (סי' יג) כתב "ה"ר פרץ ז"ל כתב דוקא פירי, לא בעי סוכה אבל בשר וגבינה ושאר דברים חוץ מפירי בעי סוכה וכו' ע"כ. ובתוספתא פ' כיצד מברכין תניא הביאו לפניו מיני תרגימא מברך עליהן בורא מיני מזונות - ומשמע דמיני

ב. כמובן שאין מזה קושיא על תוס', דודאי העלו על דעתם שכך סובר רש"י, אלא דהקשו מהא דרבא משום דס"ל דהלכה כרבא, ואין עניינם כלל לנסות לתרץ את שיטת רש"י, רק לומר את הפשט הנראה להם יותר בגמ'. וכל זה פשוט וברור.

ג. לכא' כוונתו למ"ש הרמב"ן שם "והדינן למאי דקס"ד מעיקרא דפירי בעי סוכה, וכדסבר רבי ירמיה וטובא מרבנן התם", וצ"ע, דודאי דאין כוונת הרמב"ן לראשונים, אלא לאמוראים.

ודלא כפרשב"ם שפי' בערכי פסחים בשר ומיני פירות".

ואף שמצאנו חבר לרא"ש בדבר זה, דרבינו יהונתן מלוניל בסוכה שם כתב "ובגמרא בעי במאי משלים - אם בריפתא אמרי סעודתא דיממא הוא כדפרשינן, דאפילו אם יאכל מאה פעמים פת מחייב למיכל בסכה, ומשני דאכיל למיני תרגימא כגון בשר ופירות דלא בעי סכה וכשרואה אדם אותו אוכלם בסכה יכיר דלהשלמה עביד". הרי שפירש דמיני תרגימא פטורים מן הסוכה, וע"כ, אף שפי' דמיני תרגימא הם פירות ובשר, מ"מ לדעתו פטורים הם מן הסוכה. וכמו"כ, מסתברא לדעתו אף תבשיל של דגן פטור מן הסוכה, ודלא כהרא"ש.

אכן צ"ע מדוע התעלם מסוגיא מפורשת ביומא, שמפורש יוצא ממנה דמיני תרגימא חייבים בסוכה. ושמא צ"ל דהעדיף לפרש הגמ' בסוכה כפשוטה, בלא להתחשב בסוגיות אחרות, כמו שנראה לפעמים מפרש"ה, דלא כשיטת בעלי התוספות שמשווים בכל מקום הסוגיא הנוכחית לשאר סוגיות בש"ס [ושמא זה גם הפשט בדברי רש"י שפירש כאן דמיני תרגימא הן פירות, ודוק]. אמנם, יתכן דלפ"ז לא התכוון כלל ר"י לפסק הלכה כאן, רק לפירוש הסוגיא כאן בדרך הפשוטה ביותר.

אכן למעשה, רבים מרבתינו הראשונים לא ס"ל כהרא"ש בפי' זה דמיני

תרגימא היינו מאכל שעשוי מחמשת המינים, ואפשר שהוא חשוב יותר מבשר וגבינה, ואין ראיה ממיני תרגימא להצריך סוכה לבשר ולגבינה, וגם אין דרך לקבוע סעודה עליהן ולא חשיב מאכילת עראי דפת".

מבואר בדבריו דס"ל דהאי מיני תרגימא היינו מאכל העשוי ממין דגן, אך שאר דברים [וכ"ש פירות] פטורים מסוכה אף באכילת קבע.

ולכא' יש להקשות, דהרי בגמ' שם ביומא אמרינן בהדיא לחד תירוצא 'מאי מיני תרגימא - פירות', וא"כ מוכח דמיני תרגימא אינו בדוקא מין דגן, וא"כ נסתרת הראיה מהתוספתא. וכנראה צ"ל, דס"ל לרא"ש דמסתמא דגמ' מוכח דמיני תרגימא אינם פירות [דאקשינן התם ארבא - 'ליתני פירות'¹], ורק כדי לדחות הסיוע לרבא, נדחקה הגמ' לפרש דמיני תרגימא הם פירות, דלא כפשט הדברים.

שו"ר שמפורש כנ"ל בתוס' רא"ש ובתוס' ישנים ביומא שם, וז"ל "מאי מיני תרגימא פירי - אבל מעיקרא בעי למימר שאין קורא מיני תרגימא אלא כגון מעשה קדירה, ויש בו מחמשת המינים, כדאמרינן בתוספתא הביאו לפניו מיני תרגימא מברך עליהם בורא מיני מזונות, והאי דמשני נמי מאי מיני תרגימא פירי היינו לדחויי סייעתא דרבא, ואנן קיימא לן כרבא דפירי לא בעו סוכה וא"כ מיני תרגימא נמי לא הוו פירי

ד. אמנם אין מזה קשויא על שאר הראשונים שנביא לקמן, שכתבו בפסחים שמיני תרגימא הם פירות, דלדעתם צ"ל שמיני תרגימא הוא שם כללי לפירות ובשר ודגים ושאר דברים כיו"ב, ושאלת הגמ' מדוע נקט לשון 'מיני תרגימא' שיכול להתפרש גם על בשר וכיו"ב ולא על פירות, והל"ל 'פירות' ולהשמיענו חידוש גדול יותר, דאף בפירות אפשר להשלים. כנלענ"ד.

ה. וכפי הנראה זה בין השאר טעם למ"ש הפוסקים דרש"י מפרש ולא פוסק, ולפי דברינו הוא כלל גדול ועיקרי, כי יתכן ובבואו לפסוק הלכה, היה מחשבן גם סוגיות מקבילות בשאר התלמוד ופוסק אחרת מאשר פירש. ודוק.

בד"א בפת או במיני תרומימא שהן מיני קטניות ומיני פרפריות".

והמאירי שם: "מיני תרומימא הם מיני לפתן כגון בשר ודגים וביצה וגבינה, ולמדנו על אלו ודומיהם שהם צריכים סוכה כל שיש בהם יתר מכביצה".

והנה הרמב"ם (סוכה פ"ו ה"ו) כתב "אוכלין ושותין וישנין בסוכה כל שבעה בין ביום בין בלילה, ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה, אלא אם כן אכל אכילת עראי כביצה או פחות או יתר מעט וכו' ומותר לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה, ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפילו מים הרי זה משובח".

ולבא' נראה לדייק בדבריו, דלא הזכיר כלל הרמב"ם פת ברישא, ורק כתב בסתמא 'סעודה', וכן בסיפא פטר דוקא פירות ומים, ולא הזכיר שאר דברים. אמנם לכאורה יש לדחות, דנקט המקרה לשון הגמ' ב'פירות', ומים היינו מהא דר"ג שהעלו לו דלי של מים.

אולם טפי יש להוכיח ממ"ש בהל"ז שם "אכילה בלילי יו"ט הראשון בסוכה חובה וכו' מכאן ואילך רשות, רצה לאכול סעודה, סועד בסוכה, רצה אינו אוכל כל שבעה אלא פירות או קליות חוץ לסוכה אוכל כדין אכילת מצה בפסח", ואמאי כתב 'פירות או קליות', לכאורה טפי ה"ל למימר בשר ודגים וקטניות וכיו"ב - חדא משום דהוי רבותרא טפי, ועוד שיותר הגיוני שאדם יאכל 'כל שבעה' בשרים וגבינות וביצים ומיני

תרומימא, אלא פירשו דמיני תרומימא הם בשר ודגים ושאר מינים - וחייבים בסוכה, כפי' התוס', וכדלהלן:

כאמור לעיל, כן דעת התוספות הכא בסוכה, וכ"ה בתוס' רבינו פרץ, וכ"כ עוד בהגהותיו על התשב"ץ (סי' קמד) ועל הסמ"ק (מצ' צג).

וב"כ הריטב"א בשם הרא"ה, וז"ל "ומיני תרומימא אלו אינם פירות דלא בעו סוכה, שאינו בדין שיעשה השלמה אלא בדברים שחייבים בסוכה, ולמאן דאמר דפירי לא בעו סוכה ישלים בבשר ודגים וכיוצא בהן ולמאן דאמר דפירי בעו סוכה ישלים בפירות".

והאור זרוע (ח"ב סוכה סי' שא): "מ"מ כן משמע דאין משלימין אלא בדבר הטעון סוכה, הלכך רבא דסבר דפירי לא בעו סוכה אין לפרש פירות, אלא מיני תרומימא הוי בשר ודגים ושאר דברים שמלפתים בהם את הפת, וקיי"ל כרבא דפירי לא צריכי סוכה ומותר לאוכלם חוץ לסוכה אפי' אכילת קבע וכו' ושתיתי מים ומותר חוץ לסוכה וכו' מיהו שתיית קבע של יין ודבש' ושכר בהדי פירות, או בלא פירות כן בלבד, וכגון שלא אכל לחם וליפתן, אין לי לברר אם מותר חוץ לסוכה אם לאו, דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא ואין שתיה בלא אכילה, או שמא פעמים אוכלין אגוזים ושאר פירות וקובעין עצמן לשתייה ואסור".

וריא"ז (פ"ב ה"ח): "אכילת קבע שהיא יותר מכביצה אינו אוכל אלא בסוכה,

ו. אמנם עי' בחי' הרא"ה לסוכה הכא, דמלשוננו משמע קצת אחרת, ע"ש, וצ"ע.
ז. מסתבר שכווננו למע"ד (מי דבש').

קטניות, אשר עליהם מתקיים האדם בקל, מאשר שיפטר מסוכה ע"י אכילת פירות במשך שבעה ימים. וא"ת דנקט פירות כלישנא דגמ', א"כ אמאי הוסיף 'קליות', ע"כ דהוי לישניה ולא לישנא דגמ', ומדויק מדבריו דדוקא הני וכיו"ב פטורים מסוכה, אך שאר מינים דיש דרך לאכלם בצורת קביעות - חייבים.

ואכן, כתב רבינו מנוח שם ע"ד הרמב"ם "ודוקא פירי, וכ"ש מיא כמ"ש הרב, אבל מיני לפתן כגון בשר וגבינה וביצים ודגים קביעות סעודה ניהו, ואי אכל להו בסוכה חייב לברוכי עליהו משום דחייבין לאכלן בסוכה".

וב"כ בדעתו ר' אברהם מן ההר בסוכה, וז"ל "וכן תבין דעת הר"ם שכתב פ"ו 'ומותר לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה', הרי פסק שמותר לאכול פירות חוץ לסוכה, ובהל' חמץ ומצה גבי אבל מתבל הוא במיני תרגימה כתב סוף פ"ו, 'אבל אוכל הוא מעט פירות או ירקות ולא ימלא כריסו מהם', הרי כלל ירקות במיני תרגימה, וכאן לא זכר אלא פירות, נראה דעתו בודאי דפירות הוא דפטירי מסוכה, הא שאר מיני תרגימה כגון ירקות וליפתן אחר חייבין בסוכה אם יצאו מתורת אכילת ארעי". וע"ש בדבריו דכן דעתו.

וכמו כן יש לדייק משיטת ריב"ב על הרי"ף שם (יא.) [וכע"ז בר"ן שם], שפי' במשנה "ומעשה נמי שהביא לו לריב"ז לטעום את התבשיל אע"ג דהויא אכילת עראי, ולר"ג ב' כותבות אע"ג דהוו פירי,

ופירי לא בעו סוכה, והחמירו על עצמן". ומדבריו משמע דטעם הפטור של ריב"ז מסוכה היה משום שאכל אכילת עראי, ומשמע א"כ דאם היה אוכל מהתבשיל אכילת קבע היה חייב בסוכה". ומ"מ יתכן דהאי תבשיל דוקא של מיני דגן הוא, וא"כ זה כהרא"ש.

וכן האגודה בסוכה העתיק המחלוקת בין רש"י לתוס' בדין מיני תרגימא - אי הוי פירות או בשר, ולא הזכיר כלל דעה שהם מיני דגן^ט.

ראיה ל'מיני תרגימא' מפסחים

ומלבד הראשונים הנ"ל שכתבו כאן בהדיא דהני מיני תרגימא דחייבים בסוכה היינו בשר ושאר מינים, ולא דוקא מין דגן, עוד יש להוכיח מפסחים (קז:), דאיתא התם "אמר ר' אסי אבל מטביל הוא במיני תרגימא", ורוב הראשונים פירשו דהאי תרגימא אינו בדוקא מיני דגן^י, וכדלקמן:

דפ"י שם רשב"ם "פירות ובשר בלא לחם" [והעתיק דבריו באגודה שם]. וכ"פ הרי"ף (כג.): "מיני תרגימא כגון פירות וקטניות וכיוצא בהן". וכ"כ שם רי"ד, ובעל המאורות, ונימוק". וריצ"ג [בהל' פסח], ובעל מדרש שכל טוב [פ' בא], והאורחות חיים [ע"פ סי' יד], ובמאמר חמץ לרשב"ץ [סי' קה]. וכן נראה מדברי הרוקח סי' רפב ומעוד ראשונים.

ור"ח כתב שם "פי' רב האי תרגימא, כסנין של מיני מתיקה, דתנינן בתוספתא דברכות הביאו לפניו מיני

ח. ויש קצת לדחות דהשמיענו רבותא - לא די שאכל דבר הפטור מהסוכה, עוד אכלו רק אכילת עראי.
ט. אמנם לא כתב שם בהדיא דחייבים בסוכה, אך יש ללמוד כן מדבריו.
י. רוב הראשונים שכתבו בסוגיין דבשר וכיו"ב חייבים בסוכה, לא העתיקו את דבריהם בפ"י תרגימא בפסחים.

תרגימא מברך עליהן בורא מיני כסנין". והעתיקו דבריו האשכול [ריש הל' פסח], והערוך בערך תרגימא.

ותחלה חזינן דאין גירסתם בתוספתא כגירסת הרא"ש והתוס' בפסחים - 'בורא מיני מזונות', אלא 'מיני כסנין', ובאמת כך היא הגירסא לפנינו בתוספתא [ברכ' פ"ד הל"ד], ולפ"ז נדחתה ראיית הרא"ש המפורשת מהתוספתא.

אלא דבדעת ר"ח ורב האי, לא ברירא לי כולי האי אי כוונתם בכסנין לקליות, או דלמא לפהב"כ, דלשונם סובלת ב' הפירושים. ועי' בערוך ערך כסן [השני] שכתב שכסנין הם קליות ואגוזים, או שזה מאכל המבושל מחטין ופולים וצימוקים, והפירוש השני לכא' מתאים אף לדעת הרא"ש. וטפי קשה ששם בערך כסן הראשון הביא פירושי הראשונים בפהב"כ, וסיים שם בהבאת התוספתא הנ"ל, ומשמע לכא' דס"ל דהאי תרגימא וכסנין המוזכרים בתוספתא עניינם פהב"כ [דאל"ה יותר היה ראוי לו להביא תוספתא זו בערך השני].

אמנם שו"ר בפ"י ר"ח בעירובין (כט:), דאיתא התם "כיסאני, אמר אביי תרי בוני דפומבדיתא. אמר אביי, אמרה לי אם, הני כיסאני מעלו לליבא, ומבטלי מחשבתא". וכתב ר"ח שם "ואינון מיני תרגימא כדנתיא בתוספתא בברכות הביאו לפניו מיני תרגימא מברך עליהן בורא מיני כסנין". ושם בגמ' פירשו רוב הראשונים דכיסאני הם קליות. אך הערוך בערך כסן [השני] הביא הפי' דכיסנין הוא תבשיל העשוי מחטין ופולים וצימוקים, וסיים "והן שאמר רב חסדא הני כסני מעלו לליבא", משמע דמפרש כן בגמ' דעירובין. וצ"ע.

ולכאורה קצת צ"ע על פירושם, כי בירושלמי פסחים שם אמרינן "מהו לוכל מיני כיסנין מהו לוכל מיני תרגימא", הרי דתרגימא אינם כסנין, ולמעשה זה לכאורה סתירה גם לתוספתא, אלא בעוד דבפי' התוספתא היה מקום להדחק, לכא' דחוק טפי לפרש כן גם בירושלמי בפסחים שם, וצ"ע.

ואמנם, מצאנו אף שם מאן דסבר דתרגימא הוא מין דגן, דהתוספות שם הקשו על פרשב"ם מהתוספתא שהביא הרא"ש, וכתבו שהוא מין דגן [אמנם סיימו בלשון 'ומיהו', דביומא לחד תירוצא תרגימא הם פירות]. והסכים להם מהרי"ל [בתש' סי' צד, וכן במנהגים הל' יו"ט]. ובדרשות מהר"ח או"ז (סי' כ) הביא שלדעת האו"ז מיני תרגימא הם בשר ודגים, אך לדעת ס"ה [=מסתברא דכוונתו לספר המצוות] הוא מאכל העשוי מחמשת המינים.

ראיה מהירושלמי

ונראה לענ"ד להביא ראיה, מהירושלמי הכא אמשנה די"ד סעודות, דאמרינן התם (פ"ב ה"ז) "ר' יוחנן בשם ר' ישמעאל נאמר ט"ו בפסח ונאמר ט"ו בחג וכו' חברייא בעיי אומריהם, מה להלן עד שיכנסו למצה בתאווה, וכא עד שיכנסו לסוכה בתאווה, רבי זעירה בעי אי מה להלן עד שיאכל כזית מצה, וכא עד שיאכל כזית דגן בסוכה".

ולענ"ד מדוקדק מדברי הירושלמי דאף אכילת שאר דברים בעו סוכה, מדבעינן למילף דבט"ו דסוכה בעינן דגן, משמע דבעלמא אף אכילת שאר דברים בעי סוכה, אלא דבעינן למילף דדוקא לכזית זה נבעי סוכה.

תיקשי, מה"ת למילך ממצה דאפשר לצאת בכל מין דגן, ולא למילך דבעינן פת בדוקא דומיא דמצה.

ועכ"פ נלענ"ד דיש לדקדק, דאי אתא לאפוקי משאר מיני לפתן - כבשר ודגים וכיו"ב, ש"ד למקרי לפת 'דגן', אך אי אתא לאפוקי מתבשיל דגן, תמוה למקרי לפת 'דגן', ודוק היטב. וכמובן שאין בזה הערה ח"ו על רבם של כל ישראל הרא"ש זיע"א, רק בדרך הצעת הסוגיא.

העולה למעשה בפ"י מיני תרגימא

כאמור לעיל, דעת הרא"ש דמיני תרגימא הוא ממין דגן, וע"כ פ"י דדוקא תבשיל ממין דגן חייב סוכה, אבל שאר מילי [וכ"ש פירות] פטורים. ונראה שכן דעת הר"י מלוניל. ויתכן שכן יפרשו גם התוס' בפסחים, שכתבו שם שמיני תרגימא הם מין דגן, אף שלא כתבו כן בהדיא בסוגיין.

אולם מנגד, רבים מרבותינו הראשונים פירשו דאף שאר מיני לפתן, כגון בשר ודגים וביצים וכיו"ב, חייבים בסוכה באכילת קבע, הנה הנם: תוס' בסוכה, האו"ז, הרא"ה, הריטב"א, ר' פרץ, המאירי, ריא"ז, ר' מנוח, ר' אברהם מן ההר [ושני האחרונים פירשו כן גם בדעת הרמב"ם].

וכן ראשונים רבים פ"י בפסחים ד'מיני תרגימא' המוזכרים שם אינם מין דגן בדוקא, אלא אף שאר מינים, ולפ"ז מסתבר שגם בסוגיין יפרשו כן, וממילא **מסתבר** שיחייבו אכילת קבע של שאר מינים [מלבד

ולכא למימר דהחידוש של הירושלמי אינו אלא דאף כזית מחויב לאכול בסוכה [כדמשמע לכא' מקה"ע שם], אף שבשאר ימים כזית יכול לאכול מחוץ לסוכה, דא"כ הל"ל 'מה להלן כזית אף הכא כזית', ולא יזה צורך הוזכרה ברישא המצה ובסיפא הדגן, אלא ע"כ דב' חידושיין בא להשמיענו - חדא, דאף כזית בעי סוכה בלילה הראשון, ועוד, דכמו דהתם בעינן מצה, ה"נ הכא בעינן דגן. וזה ברור מאוד לענ"ד.

אלא דאכתי קצת איכא למיפרך, דלמא הירושלמי ס"ל דפירי בעו סוכה, אך לדידן דפסקינן דלא בעו סוכה, אה"נ דמאי דבעינן דגן הוא פשוט וא"צ ללמדו ממצה. ועכ"פ, אף אם נאמר כן, לכאורה איכא ראייה מהירושלמי דפירי בעו סוכה.

שו"ר דבאמת הרא"ש בסוכה שם (סי' טו) הביא ירושלמי זה, וז"ל "ירושלמי, חבריא בעו אי מה להלן שיכנס למצוה כשהוא תאב אף סוכה כן, ר' זירא בעי אי מה להלן עד שיאכל כזית דגן מצה אף כאן עד שיאכל כזית דגן בסוכה, ואיבעיא ליה אי יוצא במיני תרגימא".

ומדבריו מוכח בס"ד שלמד כמ"ש, דהספק היה גם על המין דגן, ולא רק על ענין הכזית. ועכ"פ קצת יש להקשות, ד'דגן' לכא' אין משמעותו פת בדוקא^א, אלא כל מין דגן, וא"כ לרא"ש דס"ל דמיני תרגימא היינו מין דגן, א"כ לא מובנים דבריו כאן^ב, דבין כך ובין כך יצא במין דגן. אכן צ"ל, דע"כ לפרש הכא ד'דגן' היינו פת בדוקא, דאל"ה

יא. עיי' מ"ש הרא"ש בברכות (פ"ז סי' כא), לענין זימון, וז"ל "עד שיאכל כזית דגן, אבל שתיה ועלה של ירק לא מהני דבעינן אכילת דבר שראוי לומר עליו שלש ברכות, או שמא ברכה אחת מעין שלש שפיר דמי מדנקט כזית דגן ולא נקט כזית פת, וטעמא כיון דאיכא אכילה ואיכא ברכה דאורייתא שפיר דמי".
יב. ודווקא לומר דמ"ש 'איבעיא ליה אי יוצא במיני תרגימא', היינו דוה גופא ספקו דר"ז, דילפינן ממצה דנפקינן בכזית דגן.

פירות בסוכה. הנה הנם: ריצ"ג, רשב"ם, שכל טוב, רי"ד, המאורות, הרשב"ץ, נימוק"י ועוד ראשונים.

והנה הטור בסי' תרלט, הביא מחלוקת ר' פרץ והרא"ש בפי' מיני תרגימא, ומרן בש"ע שם (סע"ב) פסק כהרא"ש, וז"ל "מותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה, וכמה אכילת עראי, כביצה מפת. ומותר לשותות מים ויין ולאכול פירות חוץ לסוכה וכו'. ותבשיל העשוי מחמשת מינים, אם קובע עליו חשיב קבע וצריך סוכה".

ומשמע מדברי מרן דשאר מיני לפתן, כבשר ודגים וכיו"ב פטורים מן הסוכה, וכדעת הרא"ש.

אכן, בפני מרן הב"י הנתונים היו [בערך], דיש כאן מחלוקת תוס' ור"פ המחייבים שאר מינים, עם הרא"ש שפוטרו שאר מינים מלבד מין דגן. אכן אם מרן הב"י היה רואה דשיטת ר' פרץ לאו יחידאה היא, אלא אדרבא, זו היא שיטת רובם המוחלט של הראשונים שגילו בזה דעתם, ושיטת הרא"ש היא כמעט יחידאה, מסתבר מאוד שהיה פוסק בזה להחמיר ולהצריך סוכה אף לשאר מינים - בפרט דהוי ספק דאוריתא.

וב"ש דאיכא נמי דעת בה"ג, הרי"ף, ריצ"ג והרמב"ן [וכ"נ שנוטה דעת הר"ן] דאף פירות חייבים בסוכה באכילת קבע - כ"ש המינים הנ"ל.

והנה כבר כתב שם רבינו המשנ"ב (ס"ק טו) "דהסכימו כמה אחרונים דנכון להחמיר מלאכול בשר ודגים וגבינה חוץ לסוכה, ודוקא בקביעות, אבל שלא בקביעות אין להחמיר כלל".

ואחר כל הנ"ל מקבלת חומרת האחרונים הנ"ל המובאת במשנ"ב - משנה

תוקף, ונלענ"ד דמדינא אסור לאכול מינים אלו בקביעות מחוץ לסוכה, שהוא דעת רובא דרבוותא - והוי חשש דאוריתא.

שיעור הקביעות

והנה אחר שהעלנו שאין להקל לאכול שאר מינים בקבע מחוץ לסוכה, כעת יש לדון בכמה נחשבת אכילתם קבע.

ולבאורה היא גמ' מפורשת, דחזינן בגמ' ביומא שם, דבתחילה שסברה שפירות חייבים בסוכה, הקשתה מר"ג שאכל שתי כותבות מחוץ לסוכה, על השיטה דכותבת עם גרעינתה הויא כביצה, ואי הויא כותבת אחת כביצה בודאי ששתי כותבות ללא גרעין הוו כביצה, וכיצד אכלן ריב"ז מחוץ לסוכה. והנה מבואר, דפשיטא לה לגמ' דאם פירות חייבים בסוכה, הרי הם חייבים בסוכה אף בשיעור כביצה.

ומינה, דאף לדידן דפסקינן דפירות אין חייבים בסוכה, מ"מ בשאר מינים דפסקינן דחייבים, שיעור קביעותם בכביצה.

אמנם הביא המג"א (סק"ו), את דברי הרא"ש [המובאים בב"י], וז"ל "ומיהו נראה דמוכח התם דאפילו אי פירי בעי סוכה, היינו כשקובע לאכילת פירות, ואשמעינן דקבע דידהו הוי כאכילת עראי דפת, אבל באכילת עראי דפירי ליכא מאן דאסר", עכ"ל הרא"ש. וכתב המג"א: "ומשמע דס"ל להרא"ש דאפילו למאן דמחייב בפירות, אינו חייב בכביצה, אלא דוקא שיאכל שיקבע סעודתו עליהם [דאל"כ הוי שוה לפת], ולמד כן מדאמרינן ביומא ד' ע"ט - אכילת עראי אין, אכילת קבע לא, ע"ש". והקשה המג"א על הרא"ש מהגמ' ביומא, שמדויק שם דלמ"ד דפירי בעו סוכה, היינו אפילו בכביצה כפת, וכמ"ש לעיל,

רביעית כניכר לכל רואה, דהוא שיעור מועט יחסית^י, הרי דמוכח מהריטב"א דלא בעינן קביעות גמורה לענין סוכה, רק שיעור חשוב, וא"כ מסתברא דה"ה בשאר מילי דדי בכביצה, כנלענ"ד.^י

ובמו כן, לענ"ד יתכן לומר דאף לדעת הרא"ש, דוקא בפירות בעינן קביעות גמורה, אך במיני תרגימא לא בעינן קביעות גמורה, אלא די בכביצה כפת, דאל"ה מה ראה הרא"ש להביא דיוק זה דוקא על חומרת מהר"ם שלא היה אוכל פירות מחוץ לסוכה, אדרבא, ה"ל להביאו בסוף דבריו כשהביא דינא דמיני תרגימא שחייבים בסוכה, והיינו לומדים בק"ו דבפירות בעינן קביעות ממש. והטעם לזה, דהסביר המג"א דראיית הרא"ש מדאיתא התם בגמ' יומא: "אמר רבי, כשהיינו לומדים תורה אצל ראב"ש הביאו לפנינו תאנים וענבים, ואכלנום אכילת עראי חוץ לסוכה, אכילת עראי אין, אכילת קבע לא". ולפ"ז, צ"ע מנ"ל להצריך קביעות כזאת אף במיני תרגימא, הלא מאחר ונלמד זה מהבריתא שדיברה על פירות, י"ל דאין לך בו אלא חידושו - דאיכא למימר דפירות - שאין הדרך לקבוע עליהם וע"כ אינם מאכל חשוב, כדי להתחייב בסוכה בעינן תרתי - גם שיעור כביצה וגם קביעות ממש, אך במיני תרגימא שיש דרך לקבוע עליהם וע"כ הם מאכל חשוב, די בכביצה כדי להחשיבם לחיוב סוכה.

וע"כ נלענ"ד, דמאחר שרוב הראשונים פליגי בזה על הרא"ש, וכן נראה דנקיט המג"א למעשה, וכן היה מקום לפרש דאף לדעת הרא"ש במיני תרגימא אכן די בכביצה,

ונפק"מ למיני תרגימא אי בעו קביעות גמורה או דוקא כביצה. ונראה דלמסקנא ס"ל למג"א דבעי כביצה, ולא קביעות גמורה, ודלא כהרא"ש, ע"ש בדבריו.

והאחרונים כתבו ליישב דעת הרא"ש, עי' בא"ר, ובנה"ש, ובביכורי יעקב, ובמרומי שדה (סוכה שם), ובמשמרות כהונה (יומא שם) ועוד. ויש הרבה להאריך ולפלפל בדבריהם היקרים.

אמנם מצינו במפורש לכמה מרבתינו הראשונים שכתבו דשיעור קביעות אף בשאר מינים הוא בכביצה, דכ"כ ריא"ז: "אכילת קבע שהיא יותר מכביצה אינו אוכל אלא בסוכה, בד"א פת או במיני תרגימא שהן מיני קטניות ומיני פרפריות". וכ"כ המאירי ור' אברהם מן ההר הכא. וכן מדויק מדברי התשב"ץ (קטן, סי' קמד), וז"ל "פירות מותר לאכלם חוץ לסוכה אמנם מהר"ם ז"ל מחמיר על עצמו שאינו אוכל חוץ לסוכה אפי' פירות וכו', אבל פירות כביצה אוכל בטוב חוץ לסוכה ואפילו פת כדאיתא בפרק הישן אוכלים אכילת עראי כד כריך בר בי רב ועייל לכלה. ופרש"י שזהו כביצה".

ומדבריו מבואר דמהר"ם סבר ששיעור הקביעות בפירות, שווה לשיעור הקביעות בפת - וכל שאכל כביצה חייב בסוכה [למ"ד שפירות חייבים], ומינה, לדלדל דמחייבין שאר מינים בסוכה, שיעור קביעותם הוא בכביצה.

וכן נראה לדייק מהריטב"א שם, שכתב ששיעור שתיית קבע ביין הוא רביעית, והנה בפשטות אין אדם קובע עצמו לשתיית

יג. ובודאי שלא על רביעית דיברה הגמ' בברכות (לה:): ששאלה אם מברכים ברהמ"ז על יין "אי קבע עלויה סעודתיה".

יד. וכן משמע לי עוד מהרמב"ן במלחמות, ע"ש בסו"ד [הא ג' וד' כתבות בעי סוכה], ודוק.

נראה דהכי נקטינן - לחייב בסוכה במיני תרגימא כבר משיעור כביצה.

ברכה על אכילת מיני תרגימא בסוכה

אחר הדברים האלה, משנוכחנו שאין להקל לאכול בשר ודגים וביצים וקטניות וכיו"ב, בדרך קבע, מחוץ לסוכה, והבאנו שלדעת רוב הראשונים שיעור קביעותם בכביצה, יש לברר אי האוכלם בסוכה צריך לברך עליהם ברכת 'לישב בסוכה' או לאו.

ולכאורה, בהשקפה ראשונה נראה פשוט שאין לברך, כיון דעכ"פ יש בזה כמה ספיקות - במיני תרגימא, הרי יש את דעת הרא"ש ומעט ראשונים דרק מיני דגן חייבים בסוכה. ולגבי השיעור, כמו כן יש את דעת הרא"ש, דכפי הנראה סובר דבעינן קביעות ממש ולא סגי בכביצה, וא"כ לכאורה י"ל ספק ברכות להקל.

אלא די"ל, דהרי דעת רבים מרבתינו הגאונים והראשונים, דעל כל כניסה וישיבה בסוכה צריך לברך 'לישב בסוכה', ואף אם לא אוכל - הנה הנם: בה"ג, רפ"ג בסידורו, רב האי גאון (בתש'), מובא בב"י (ועוד), רי"צ"ג, הרי"ף (כב:), רשב"ן בסידורו (פ"ו), הרמב"ם (פ"ו הלי"ב), המגדל עוז (שם), ר' שמחה (בהגהמ"ש), הרוקח (סי' ריט), שבה"ל (סי' שמו) ועוד.

ואנן פסקינן כדעת ר"ת דס"ל דאין מברכים אלא על האכילה בסוכה, וכ"ד הלכות קצובות (רה"ל סוכה), וכן משמע מאוהל מועד (ד"א נ"ז) ועוד ראשונים. וכן העידו הרא"ש והמרדכי והרב המגיד שכן נוהגים, וכן מרן הב"י העיד שכן נתפשט המנהג. וכן הביא בש"ע סי' תרלט סע"ח שכן נהגו.

ואף דבודאי אין לשנות מהמנהג שנפסק בש"ע, מ"מ נראה דבנידון דידן אפשר

לצרף דעת רוב הראשונים הנ"ל, שמברכים על כל כניסה לסוכה אף ללא סעודה, כדי שלא נצטרך לחוש לסב"ל לדעת הרא"ש. ובפרט שמהש"ע מדוקדק שאין זה פסק גמור [כי מסתמא היה ראוי לפסוק כדעת ב' עמודי הוראה, ורוב הפוסקים], שכתב "נהגו שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה" - היינו דהוי מנהג בעלמא ולא פסק גמור, ומינה, דבצירוף כלשהו יתכן שאין לחוש לזה. ובפרט שהגר"א בבאורו הכא פסק כהרי"ף והרמב"ם, וכ"ה במעשה רב.

שוב מצאתי בס"ד כסברא הנ"ל, לרבינו המאמ"ר בסי' תרלט (סק"ג), שהביא שמנהגם לברך 'לישב בסוכה' על אכילת פהב"כ עם הקפה בבוקר, אף בפחות משיעור קביעות סעודה, וסיים ע"ז "ונראה שאין לדקדק כ"כ בזה, מאחר שלדעת רוב הפוסקים צריך לברך בכל פעם שנכנס בה אפילו בלא אכילה". וזה כסברתנו בס"ד.

ולמעשה, נלענ"ד דעל יותר מכביצה פהב"כ, או תבשיל של מיני דגן [כגון אטריות, קוסקוס וכיו"ב], יכול לברך ברכת 'לישב בסוכה' בשופי [בפרט שהעיד המשנ"ב שכן המנהג], מאחר וכן דעת רוב הראשונים דשיעור קביעותם בכביצה, ובצירוף שנ"ל דאפשר לפרש כן גם דעת הרא"ש, וא"כ לכ"ע ש"ד לברך. וכ"ש אם ממש קובע אכילתו עליהם, ובודאי שא"צ שיאכל ג' או ד' ביצים.

אמנם על שאר מינים, כגון - בשר, דגים, ביצים, אורז, תפוז"א וכיו"ב, אף שאם אוכל מהם שיעור כביצה חייב בסוכה - כדעת רוב הראשונים, מ"מ מאחר ודעת הרא"ש ועוד איזה פוסקים דפטורים מסוכה תמיד, וכן פסק הש"ע, ומאחר ולדעת הרא"ש כפי הנראה אין מתחייבים באכילתם בכביצה אף למחייבים בהם - א"כ נלענ"ד שעדיף

שלא לברך עליהם^{טו}. וראוי להביא איתם איזה מין דגן כביצה לפטרם מברכה.

אכץ אם אוכל ארוחה שלימה של שאר מינים בקביעות גמורה, נלענ"ד דיכול לברך דמאחר ונשאר רק ספק אחד, ש"ד לברך עליהם ברכת 'לישב בסוכה' - בצירוף דעת רוב הראשונים שכל ישיבה בסוכה מצריכה ברכה, ואינו נגד המנהג, כי עיקר המנהג הוא לא לברך בכל תשמישי הסוכה, אלא רק באכילה, וא"כ כאן שלדעת רוב הראשונים חייב לאכול בסוכה, ממילא א"ש גם עם המנהג. וטוב להחמיר לאכול איתם איזה מין דגן כביצה לצאת מחשש.

לסיכום:

א. כל אכילת עראי - היינו כביצה ומטה, פטורה מן הסוכה, אף בפת.

ב. פירות פטורים מן הסוכה אף שאוכל מהם הרבה וקובע עליהם סעודתו, כדעת רוב הראשונים וכפסק הש"ע. וזה עיקר הדין, ומ"מ אם קובע עליהם סעודתו, טוב לחוש לדעת כמה מגדולי הראשונים [בה"ג, רי"ף רמב"ן ועוד] הסוברים שחייבים בסוכה^{טז}

[ובכביצה בלבד היא חומרא יתירה לענ"ד, והמחמיר גם בזה קדוש יאמר לו]. ומדינא דמשנה - המחמיר אף באכילת עראי ושתית מים, שלא לאכלם מחוץ לסוכה, ה"ז משובח.

ג. שאר מינים - כגון בשר, דגים, ביצים, אורז, תפוז"א וכיו"ב, וכ"ש מיני דגן כגון פהב"כ, או אטריות וקוסקוס וכיו"ב - אם אוכל מהם יותר מכביצה חייב בסוכה.

ד. לענין ברכת לישב בסוכה - האוכל יותר מכביצה פת או פהב"כ, וכן שאר מיני דגן כאטריות וקוסקוס וכיו"ב - מברך 'לישב בסוכה'.

ה. אולם האוכל יותר מכביצה משאר מינים [בשר וכיו"ב], אף שחייב בסוכה, מ"מ נראה שעדיף שלא יברך, ומ"מ ישתדל להביא עמהם איזה מין דגן יותר מכביצה לפוטרים מברכה. והמברך בכל אופן יש לו ע"מ שיסמוך.

ו. הקובע סעודתו ממש על שאר מינים, כגון שאוכל ארוחה שלימה מאורז ובשר ותפוז"א וכיו"ב, מברך 'לישב בסוכה'.

זכ הנ"ל הוא הנלענ"ד, וה' יצילנו משגיאות.



טו. והמברך יש לו ע"מ שיסמוך.

טז. וכ"כ בנה"ש שראוי לחוש לדעתם.

הרב אליעזר פלקוביץ

הערות בהלכות סוכה

ורמ"ה נגד ר"ת - אם יש פסול בסכך שנעשה באופן שמונע גשם ומאפשר דיורים גמורים בסוכה, שלפי ר"ת ע"י זה יש לדירה זו שם בית. [ומשמע שהוא פסול מן התורה כמו סוכת יוצרים הפנימית ע"י תרלו סק"ט ושע"ה א יג]. וכן שיטת הסמ"ק ובשו"ע (תרכט סע' יח) - שנהגו שלא סכך בנסרים אפי' פחות מרוחב ד', ושני טעמים נאמרו. ואחד מן הטעמים למנהג זה הוא שמא יסכך באופן שלא יהיה המטר יכול לירד לתוכו!. ותמיד זה חידוש כשרואים גזרה בראשונים אחר חתימת התלמוד, אבל אם הוא מיגדר מילתא לחשש פסול דאורייתא יש לזה הבנה. אבל לומר שהחמירו שלא לסכך בנסרים גזרה משום דבר שרק פסול מדרבנן שמא יסכך באופן שאין גשמים נכנסים, הו"ל גזירה לגזירה בדבר שבגמ' מבואר להתיר! אע"כ דפיסול אין גשמים נכנסים מדאורייתא.

ועי' סימן תרלג - שער הציון (א) - שמביא פסול קבע בסכך שנובע מתוס' הנ"ל (ב). ומבואר שפסול קבע בסכך הוא פסול דאורייתא, ובפשטות סכך שמעכב גשמים הוא ציור של סכך קבע לר"ת, וממילא פסול שלו מדאורייתא.

ומה שקשה בשיטת הפרי מגדים בנידון זה מסברא שנראה שפסול מניעת גשם הוא לא פסול "בסכך" אלא פסול כללי "בסוכה", שאם הסוכה נעשית באופן שאפשר לגור בה גם בשעת גשם יצא מתורת סוכה [דירת עראי], וא"כ ודאי צריך לדון על כללות הסיכון אם הוא מאפשר לדור כאן גם בשעת הגשם, דאז אין כאן סוכה אלא בית. [ועי'

א. סימן תרלא: כתב פרי מגדים (בא"א א' (ב) הו"ד ב"מ (ס"ק ה) - שלמאן דפוסל סכך שמעכב הגשמים (שיטת ר"ת), פוסל כסכך פסול! בד' טפחים במקום אחד [ולא מועיל שגשם נכנס לסוכה בשאר מקומות].
ולי' הקטן יש כמה תמיהות על הוראה זו! חדא - מבואר בגמ' לרב מותר לסכך בנסרים שהם רוחב ד"ט ולשמאל דהל' כותיה פוסל ברחב ד' רק משום גזרת תקרה. [ויש אפי' ציור מעשי שלשמאל מותר לסכך בנסר רחב ד' עי' גמ' טו. כל הסוגיא ובפרט ברש"י ד"ה ביטולי תקרה. הובא להל' סי' תרלא ס"ט דעה א].

וא"כ זהו פלא דלכאורה כל נסר רחב ד' ודאי מעכב כניסת גשמים באותו מקום.

הערת העורך ע' חוט שני (סוכות פ"ו סק"ג) דביאר שיתכן שהוצרכו לאסור בנסר שיש בו נקבים.

ולא נראה לתרץ שפסול זה מגזירה דרבנן (גזירת בית) ואז יש מקום לחלק בין נסרים לסכך מאד עבה. כדמשמע בלשון המ"ב סוף ס"ק ו' "משום גזרת בית", ולשון זה נובע מהט"ז סי' תרלה א' ב - ושם מפורש שפסול שאין גשמים יכולים לירד הוי רק מדרבנן. אבל זה נסתר מכמה ראשונים. כן מבואר בתוס' תחילת מסכת סוכה, וכבר העיר הפרי מגדים שם על הט"ז [וכמדומני גם בחדד משה].

ועוד ע' מרדכי השלם מסכת סוכה סי' תשלב - ששם מבואר שנחלקו רש"י

זה אינו בסוכה, או נאמר דודאי הוא יושב בסוכה רק שיושב תחת "מקום חשוב" שאינו מסוכך ואע"פ שהוא חלק מסוכה כשרה אינו יכול לאכול שם, דתנאי בישיבת סוכה הוא לאכול או לישון תחת "הגנת סיכוך" הסוכה. ואויר לא הוא סיכוך.

ולבאורה נראה שצריכים להסביר כצד השני, דאם כצד א' שהיושב במקום זה הוא כאלו יושב חוץ לסוכה, איך חלק זה מצטרף לסוכה, דמבואר שם דאויר פחות מג' בסוכה מצטרף לשיעור סוכה, זאת אומרת הוא חלק מהסוכה, ומכ"מ אין ישנים תחתיו, ואם מצטרף נ' פשוט שמי שיושב שם יושב בסוכה כשרה, ועל כרחך שכל החיסרון שבפועל יושב תחת השמים ולא בהגנת הסכך (אע"פ ש) ותנאי זה לפי הביאור הלכה מקורו הוא פה בסוגיא (יט.) שתנאי בישיבת סוכה הוא להיות תחת הגנת הסכך.

ויש לע' בסכך פסול אם שם ג"כ הוא כיושב תחת דבר שאינו מהגנת הסוכה, או דהוא נטפל לסכך הכשר ונחשב כיושב תחת הסכך. ² ונ' דמזה שלכו"ע מותר לשבת תחת סכך פסול פחות מג', אפי' הוא שטח חשוב "דבאור" אסור לשבת תחתיו כגון שיעור כדי ראשו ורובו", מבואר שהסכך פסול אפי' בשיעור חשוב מתבטל לסכך. וזהו הסיבה שאפשר לאכול או לישון תחתיו.

וא"כ הספק בסכך פסול יותר מג' טפחים עד ד' טפחים הוא אם כיון שיצא מתורת לבד מדאורייתא לא נטפל לסכך, או כיון

מ"ב (שם תרלג) שפוסל רק אם גם כשיורדים גשמים מרובים אינם יכולים להיכנס. ואם בכללות נכנס גשם יש כאן סוכה, ואין שום ענין לדון נקודתי על סכך בחלק זה מן הסוכה ולעומת סכך במקום אחר³. כך היה נראה לי לסברא.

ב. שלא לאכול ולישון תחת סכך

פסול פחות מד' טפחים.

סימן תרלב - (ס"ק ג) המ"ב מביא שיטת הראב"ד (והובא בר"ן) שתחת סכך פסול פחות מד' טפחים עד ג' טפחים אין לישון ולאכול. לא כמו שפסק השו"ע שמותר. [ואגב באותו סימן ס"ק יז סותם להקל כשו"ע, ואפשר לומר ששם רק מפרש שיטת השו"ע].

וע' ביאור הלכה אותו סימן ד"ה אין ישנים תחתיו - שמדייק בגמ' שלישון תחת אויר פחות מג' יש פסול דאורייתא, ועכשיו יש לע' לשיטת הראב"ד הנ"ל האם שינה תחת סכך פסול יותר מג' ופחות מד' הוא פסול דרבנן או מדאורייתא.

ונ' באמת שפסול זה מדרבנן דמן התורה נטפל מקום זה לשאר הסוכה הכשרה, ומי שיושב שם נחשב מן התורה שיושב בסוכה כשרה. וההסבר בזה נראה כך. דיש לחקור באויר פחות מג' דאינו פוסל הסוכה, ומכ"מ אין ישנים תחתיו, (מן התורה לבה"ל הנ"ל) למה אינו יכול לאכול שם האם משום דהוי כאוכל חוץ לסוכה, זאת אומרת מקום

א. ואולי אפשר לומר שרוב הסוכה קובע, דאם רוב הסוכה יש לו הגנה מן הגשמים זהו עיקר קביעות שם דירה, ואולי יש מקום לומר שאם יש ז' על ז' מסוכך כך מקום זה חולק מקום לעצמו, [כעין שמצינו ברמ"א סי' תרלא סע' ב בהגה], עכ"פ לא נראה לי שיהיה פסול בסכך שד' טפחים ממנו מונע גשמים. [ומ"מ שני צדדים הנ"ל דחוקים ולא מתיישבים על הלב!],

ב. וזה שאפשר לשבת תחת אויר שאינו מצד לצד לכל אורך הסוכה הוא סברא "שאיין סכך בלא חימום" עי' בראשונים בסוגיא.

בדיוק לנקודה הנ"ל והעלה בצ"ע דעת החזו"א]. וכן פסק החזו"א אע"פ שהמ"ב פוסק שלכתחילה יש להחמיר כהר"ן וראב"ד ולא לאכול תחת סכך פסול שיש ברחבו ג', כיון שלפי כל הנ"ל זה רק פסול דרבנן, יש להקל למדוד ג' טפחים סכך פסול בטפח הגדול. ועוד יש לצרף דהרמב"ם השמיט חילוקים אלו של כשרה ואין ישנים תחתיו. וי"א שהרמב"ם לא פסק כמ"ד הזה בגמ', ובכל מקום שהסוכה כשרה ישנים תחתיו אפי' אור!

ג. בענין סוכה גזולה

יש פסול מן הפסוק "תעשה לך" ולא הגזול שאין יוצא ידי חובתו בסוכה גזולה. וכמדומני כמה אחרונים למדו שהפסול אינו בחפצא של הסוכה, אלא בקיום המצוה, כלומר בשיבת הסוכה. ואמרו דהלא סוכה גזולה זו ודאי טוב הוא להנגזל עצמו, ואם הוא יושב בה יוצא ידי חובתו, ואיך שייך לומר שהסוכה פסולה, אלא ודאי יש עיכוב בקיום המצוה לגזול, דומה לסוכה שאולה לר' אלעזר (כז): דודאי אין פסול בסוכה. ואמרו לפי זה אם אחר כך קנה הגזולן הסוכה

שארין בו מקום חשוב. "שזהו ד' טפחים" נטפל לסכך, ונ' שכיון שאפי' להראב"ד שאין ישנים תחתיו הוא לא פוסל הסוכה, ואינו הפסק במחיצות, על כרחך מדאורייתא נטפל לסכך ורק מדרבנן אין ישנים או אוכלים שם, דמן התורה אם אינו נטפל אמור להיות גם פסול. ונאולי יש לדחות שכלפי מבנה או בנין הסוכה אינו הפסק, אבל כלפי מעשה ישיבת סוכה נחשב מקום עצמו ולא נטפל לסוכה מה"ת ומ"מ נ' יותר מסברא דהוי מדרבנן דהא הוכחנו שלגבי דיני "מבנה" הסוכה סכך פסול פחות מד' נטפל לסוכה, ולענין ישיבת תחתיו פחות מג' לכו"ע נטפל לסוכה, ואין סברא שמג' ועד ד' טפחים רק נטפל למבנה אבל לגבי ישיבת הסוכה הוי מקום לעצמו מן התורה!!].

וא"כ כיון שלעיקר הלכ' השו"ע פוסק שסכך פסול ברוחב ג' אוכלים וישנים תחתיו, וע' שונה הלכ' שמציין לחזו"א פעמים בסימן קמ"ד שסותם לקולא - דא עקא קצת שהחזו"א לא מתייחס להר"ן או להמ"ב שמביא דבריו רק סתם אגב כהשו"ע]. ואח"כ ראיתי שבספר "הסוכה" מתייחס

ג. שבהרבה מקומות הד' טפחים הוא שיעור מקום סוכה י'. ר' חסדא ורבה בר הונא אמרו ד' טפחים שלא מצינו מקום חשוב פחות מארבע.

ד. יש לע' ג"כ להמ"ד (יז): דסכך פסול באמצע רק בד' אמות, באיזה שיעור מותר לישון ולאכול תחתיו, לפי הטור או הראש"ש ולפי הראב"ד. ועי' חזו"א (סימן קמ"ד סק"ו) שפשיטא ליה שכל נסר שרוחב ד' טפחים או יותר א"נ ישנים תחתיו גם למ"ד זה, וכן מפורש בתוס' (יד: ד"ה ומודה ר"מ... בסופו).

ה. ולפי אין כ"כ נ"מ אם נחמיר כהמ"ב לא לשבת תחת סכך פסול של ג' טפחים דלהנ"ל אפשר למדוד בטפח של 9.6 כפי מה שמביאים שזהו בערך ט' לפי החזו"א וג' טפחים ויוצא עד אורך 28.8 אפשר לשבת לכתחילה, וד' טפחים לפי ר' חיים נאה יוצא בערך "32". וא"כ אין כ"כ נ"מ אם נחמיר כהראב"ד שהובא במ"ב לא לשבת תחת ג' טפחים סכך פסול!

ו. אחר כך חשבתי י"ל עוד נ"מ בהגדרה הנ"ל שמי שיושב תחת אור שיש בו ראשו ורובו שאינו יוצא ידי חובתו ואעפ"כ נחשב שיושב בסוכה, (רק שאינו בצל הסוכה) שיהיה אסור להניח שם "קדרות" בתוך החג עי' סימן תרל"ט (סע' א) כלי אכילה חוץ לסוכה... ע"ש. (הערת העורך: כעין מה שדנו הפוסקים לגבי הנחת קדרות תחת דופן עקומה). וכאן במקום הזה אינו חוץ לסוכה. עוד עיין סימן תרסו שביום השמיני אסור לישב בסוכה בלי היכר דמחזי כבל - תוסף, ונראה לי שבשמיני גם אסור ליישב תחת אור במקום זה.

בהנגזל בסוכות לא יהיה בו פסול תעשה ולא מן העשוי, (כיון דהפסול לא הוי בגופו). [ע"י בס' מקראי קודש (ר' צ. פ. פראנק סוכות א סי' טו) אבי עזרי הלכ' סוכה כמדומני סוף פ"ה (וגם בשו"ת חלקת יואב)]

ואני בא כמסתפק אם יש סוכה גדולה וצמוד לדופן האמצעי כל הסכך גזולה [באופן שאינו יוצא בסכך זה, יש בזה הרבה פרטים] במשך חמש אמות, ושאר הסכך כשר ולא גזול, אם אפשר לשבת שם. כי לפי דברי כל רבותינו הנ"ל איפה שיושב בסוכה אין חסר בקיום של גזולה, ומאידך כל כשרות הסוכה בא ע"י סכך הגזול, דבלי זה אין שלוש דפנות למקום שהוא יושב. ועי' ביאור הלכה (סימן תרלז ד"ה ד"ה אם גזל עצים...) שמביא פמ"ג שכתב שאפשר שאפי' למאן דמכשיר מעמיד בדבר הפסול לסיכוך מעמיד בגזול פוסל, דגזול חמיר טפי. ולכאורה כל שכן הציור שלי, וצ"ע לדינא! ישר כח לרב אסף הרוש שעבר ותיקן והעיר בחבורה זו הרבה דברים.

הערת העורך: הפמ"ג בא לחלק דכל מה דהכשרנו במעמיד הפסול לסיכוך הוא בדבר שפיסולו רק לסכך ולא לדפנות (וגם מי שפיסל זה משום שמא יסכך בו) אך בגזול שגם לדפנות פסול, יש לפסול אפי' מעמיד בו הסכך.

ומזה חזינן שדין "סוכה גזולה" אף שהוא כלפי הגברא שלדידיה חשיבא גזולה, מ"מ הגדר הוא שלגבי הסוכה עצמה היא גזולה, וא"כ כל שקיום הסוכה והכשרה ע"י דבר גזול ובהינטלו תיפסל מיקרי סוכה גזולה, ול"ש אם זה בסכך בדפנות או במעמיד, ואפח' מעמיד דמעמיד כנלע"ד.

אמר הכותב - ראיתי אח"כ בפרי מגדים בפנים [משבצות זהב סימן] שמפורש שם כהערה הנ"ל, ואעפ"כ נראה לי שיש מקום לספק שלי, הפמ"ג שם כתב בתחילה שאם יש סכך גזול פחות מד' אמות סמוך לדופן, הסוכה פסולה. ולא יועיל כאן דופן עקומה, דצ"ע רק הופך סכך פסול לדופן, אבל סכך גזול גם פסול לדופן, וא"כ מה יועיל ד"ע ע"ש. וזה מפורש כהערה הנ"ל.

[אמנם] אח"כ מסתפק באחד שמעמיד סכך פסול על דבר גזול אם פסול, וגם משם מצדד להחמיר, ונ"ל שמה שפשיטא ליה לפמ"ג לא סבירא ליה לערל"נ בספרו ביכורי שם, דהוא סובר שדופן גזול פסול אבל לא מן התורה מפסוק "לך" אלא מדרבנן משום מצוה הבאה בעבירה, ולשיטה זו יש לע' אם אפשר שסכך גזול יהיה הגורם להכשר הסוכה, אבל הוא עצמו לא יהיה מחלק הסוכה, ובהו ספק שלי קיים, או שמא לא גרע מדופן שפוסל.



הרב חיים פנחסוב

צער בעלי חיים דממילא - וחיוב האכלת בע"ח של אחרים

צער בעלי חיים דממילא

במצות איסור צער בעלי חיים יש שאלה יסודית האם האיסור הוא דוקא לצער את הבעלי חיים בידיים, או שיש מצוה גם להסיר צער שיש לבהמה שהגיע אליה ממילא.

והנה יש נטיה לחשוב שאיסור צער בע"ח הוא דווקא לא לצער את הבע"ח בידיים. **והדין נותן בן** שהרי גבי אדם למרות שנצטוונו "לא תרצח" כוונתו דוקא לרצוח בידיים. ומה שנצטוונו להציל אדם ממיתה הוא מדכתיב "לא תעמוד על דם רעך". הרי שמחלקים בין פעולת רציחה, לבין המניעה ממנה. וה"ה בצער בע"ח, יתכן שאסרה תורה דוקא לצער בידים, ולא להציל בהמה מצער.

ובאמת שיש לעמוד על המקור לצעב"ח מהתורה. ואם הוא ממצות פריקה, לכא' משמע דיש חיוב גם במניעת צער, שהרי שם האדם שנצטווה לפרוק, לא ציער את הבהמה, ובכ"א מצווה להצילה מהצער.

ויש לדחות (אשל אברהם מבוטשאטש סי' שה סי"ט תנינא) דשם אדם אחר גרם צער לבהמה שהעמיסה יותר מיכולתה, ויש בזה חיוב לעזור לו מצד גמילות חסד, שלא יהיה על המטעין עוון של צער בע"ח. אבל בצער שבא מאליו ממש אין שום חיוב מה"ת להצלה מצער. וכן סבר בתחילה השואל ומשיב דלקמן, וע' לקמן דיש אחרונים דפליגי בזה.

ובכ"א מצינו הרבה מקורות בחז"ל ובפוסקים שחייבו מצד צער בע"ח להציל הבהמה מצער גם כשבא הצער ממילא, שהרי בשבת (קכח:) לגבי בהמה שנפלה לאמת המים התירו איסור דרבנן ביטול כלי מהיכנו בשביל צער בע"ח דאו'. וכן למדו הפוסקים מזה גם להיתר חליבה. וכן מה שדיברו הפוסקים לחייב להאכיל בע"ח רעבים אף שכל אלו הם צער שבא לבהמה מאליה, ולכן כותב האשל אברהם (שם) - מורה פשוטות לשון חז"ל וכל מה שיש בזה בספרים הקדושים שצער בע"ח גם כשלא בא בידי אדם בתחילה, החיוב מהתורה הקדושה להציל.

ובאמת שאנו יודעים שיש עוד כמה מקורות **בראשונים** לאיסור צער בע"ח שמהם אפשר ללמוד נפק"מ לנידוד.

לשיטות הראשונים שהביאו המקור מ"מצות פריקה" יש לדון, וכמו שהבאנו מהאשל אברהם דהחשיב זאת לצער שהגיע בידים **ומאידך בס' מנחת חינוך** כותב להדיא להיפך (מצ' פ' י') נראה מסוגיא זו דצריך להציל בעל חיים אפי' בצער דא"ת ממילא מחויבים אנחנו להציל הבעל חיים על כן אפילו ליתיה למריה, צריך לפרוק וכן בבהמת גוי, כמבואר בסוגיא זו וכן בשבת (קכח:) וכן **בס' אמרי יעקב** (לגרי"מ שטרן על שו"ע הרב בחו"מ סי' ה' ס"ד בבאוריים) פשוט לו דפריקה חשיב צער דממילא, וזהו מקור לחייב גם בכה"ג.

שיטת שאר הפוסקים

מאידך שאר הפוסקים ס"ל להיפך שיש חיוב מדין צער בע"ח להצילה גם מצער דממילא. **ובפרט למקורות שהביאו** הראשונים לצער בע"ח מצד הלכה למשה מסיני, או מדין "ורחמיו על כל מעשיו" ומדין "ונתתי עשב בשדך לבהמתך" והדר "ואכלת ושבעת", דאף שהגיע אליה צער ממילא (כמו רעב), האדם מצווה להסיר את צערה.

ובך בותב החרדים (פ"ד) ברכות דף מ. - אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיתן מאכל לבהמתו. שנאמר 'וכו' דהוי צער בעלי חיים, וכל שכן שאסור לצער כל בעלי חיים בידים, וכדאמרן בכמה דוכתי צער בעלי חיים דאורייתא. ע"כ. הרי דס"ל דיש ב' דינים בצע"ח גם שלא לצער בידים, וגם להסיר צער דממילא.

חילוק בין בהמתו לאחרים

וכן ס"ל למהר"ם ש"ך (סה"מ מצ' פ) והנצי"ב (העמק דבר דברים כב, ד ובשו"ת משיב דבר סי' סז) שהמקור לצער בע"ח הוא מונתתי עשב וכו' החיוב להאכיל את הבהמה קודם לאדם. **ומזה הם** באים ליסוד לנידו"ד שהחיוב להסיר צער דממילא מהבע"ח הוא רק בבע"ח שלו ולא של אחרים או של הפקר. שהרי הסכימו הפוסקים שהדין של הקדמת אכילת הבע"ח לאכילת האדם הוא בבע"ח שלו ולא של אחרים [ולפי"ז מיישב הנצי"ב את שי' הרמב"ם דרך בבע"ח שלו הוי צער דאו', משא"כ בבע"ח של אחרים הוי דרבנן. ולפי"ז העמיד אוקימתא שהגמ' בשבת (קכח:) איירי רק בבהמתו שנפלה לאמת המים וזה קשה]. וכמש"כ הכתב סופר (שו"ת או"ח לב) בשם אביו החת"ס. ועפ"ז מת' מה שרבקה אמרה קודם כל שתה - לאלעזר ואח"כ גם

שיטת הפוסקים שאסור רק לצער

בידים

להרמב"ם שכתב מהפסוק "למה הכית את אתונך" אפשר להבין שהאיסור מה"ת הוא רק לצער בידים. וכן יש כמה אחרונים שייסדו בשי' הרמב"ם דכפשוטו משמע בהל' רוצח (פ"ג ה"ט והי"ג) שצער בע"ח דרבנן (כמש"כ הגר"א חו"מ סי' ערב סק"א) וזה קשה מכמה מקומות, וגם ממש"כ במו"נ את המקור "למה הכית את אתנך".

ותי' האו"ש (שבת סוף פכ"ה) **ובס' אמת ליעקב** (ב"מ לב:) שמדאו' הוא רק לצער בידים, משא"כ בצער דממילא החיוב הוא רק מדרבנן. (וכן נוטה דעת הא"א מבוטשאטש הנז"ל). **ומצינו לזה מקור בס' אורחות חיים מלוניל** (סוף סי' סב) **וז"ל** וכתב הרמנ"ע בתשובה י"ל שמותר לתת ביצים תחת התרנגולת. כדי שיתחממו ויצאו מהן אפרוחין וכו', ואפילו מי שס"ל צער בע"ח מן התורה דווקא בידים, אבל זה אתי ממילא, ויש שנהגו איסור. [דרך אגב מענין שהמנח"ח הנ"ל ס"ל דלמ"ד צער בע"ח דרבנן הם חייבו רק שלא לצער בידים וממילא לא מחויב, ודלא כהאו"ש ואשל אברהם ואמת ליעקב דס"ל להיפך שבדרבנן יש יותר לחייב בממילא, מאשר מדאו'].
ובאמת שיש להבין לשיטה זו מש"כ בגמ' לגבי בהמה שנפלה לאמת המים וכו', שגם בצער דממילא חייב להסיר את צערה וזה הביא את האשל אברהם הנ"ל לחזור בו, וכן הרגיש בזה בס' אמת ליעקב (שם). וגם האו"ש נראה שסתם דבריו, ובהל' רוצח (פ"ג ה"ט) כתב שצער בע"ח דאו' ויל"ע.

לטרור בגופו חייב להציל כל בע"ח מצער אפי' של הפקר וכו'.

ובן במיצוש"ע (סימן קצא) אסור מה"ת לצער כל בע"ח, ואדרבה חייב להציל כל בע"ח מצער, אפי' של הפקר וכו'.

השואל ומשיב בתחילה סבר שאין חיוב להסיר צער הבהמה. וחזר בו מהגמ' בשבת קכח: וז"ל (בס' דברי שאל יוסף דעת יו"ד הל' בכור סי' שט ס"א ד"ה והנה) לכאורה רציתי לומר דאנן לא נצטוינו על צער בע"ח רק שאנחנו לא נצער הבהמה, ולכך מחויב לפרוק דהא האדם הניח עליה המשא. אבל כל שהבהמה מצטערת מעצמה אין אנו מצווין להקל מצערה. אבל באמת באו"ח (סי' שה סי"ט וס"כ) שם מבואר שגם הצער שיש לה מעצמה נצטוינו להקל הצער.

ובן מבואר להדיא מכמה וכמה פוסקים שנביא בעזה"י לקמן שחייבו את האדם ליתן מזון לפני בע"ח רעבים אפי' שהם של אחרים, או של הפקר, ואפי' בשבת. וכמש"כ הערוך השולחן ועוד. הרי שהתורה במצות צער בע"ח מצוה את האדם לא רק שלא לצער בידים, אלא גם להציל את הבהמה מצער, וגם כשהגיע אליה ממילא.

לסיכום:

במהשבה הראשונה של כמה מהאחרונים סברו שצער בע"ח הינו רק שלא לצער בידים וכך אכן הסיקו כמה מהפוסקים ובכ"א - מדאו', דלהציל מצער דממילא היינו רק דרבנן. ויש מן האחרונים דס"ל דלצער בידים אסור לכל הבע"ח, ולהציל מצער זהו רק לבע"ח שלו. והדעה הרווחת יותר בפוסקים הוא שיש מצוה להציל כל בע"ח מצער גם כשאנו שלו.

לגמליך אשקה" משום שהגמלים לא היו שלה. ומוכיח כן מלשון הגמ' בגיטין (סב.) אמר ר"י אמר רב אסור לן לאדם לטעום כלום קודם שיתן לבהמתו ומלת לו מיותרת ללמדנו שזהו דוקא בנותן משל עצמו לבהמתו משא"כ אחר שאינו מצווה בזה. (א"ה - יש להאיר שבגמ' ברכות מ. שלפנינו מובא ג"כ את דברי רב בלי המילה לן.) וכ"כ בס' ארח מישרים (שו"ע למידות סי' טו אות א) מהדיוק בפסוק לבהמתך ולכן כתב שאם מפקירה ליכא בזה איסור.

התפארת ישראל (נדרים פ"ד מ"ג בועז אות ג) גם הולך בדרך זו וז"ל - בהמה שאינה שלו אפילו משום צער בע"ח פטור מלפרנסם, דאף דצער בע"ח דאו' היינו שלא יצערה הוא עצמו, ולא שכשתרעב בהמה שאינה שלו ולא גרם לה הצער יאכילנה. וכן הוא שי' הגר"מ פיינשטיין נביאו בעז"ה לקמן.

היינו דס"ל למהר"ם שי"ק הנצי"ב והתפא"י דאמנם מדין צעב"ח יש לדאוג שהבהמה לא תצטער, אך רק בבהמה שלו. [ואמרת אחכמה - דאפשר לילך בשיטתם יותר קיצוני. דאי כל הלימוד בצער בע"ח מ"ונתתי עשב", אפשר דגם הבעלים לא נצטוו רק לתת להם מאכל. דמה שהחשיבו הרעב לצער דממילא אינו מוכרח דאפש"ל שהוא פסיק רישא. ואדם שקונה בע"ח הרי ודאי שהם ירעבו דבר יום ביומו, ומתחייב להעמיד להם אוכל. ונהי דבממילא כזה מתחייב. מנין שבצער אחר דממילא גם מצווה להצילה].

אמנם שאר פוסקים לא ס"ל הכי והצריכו מדין צער בע"ח להציל כל בע"ח מצער גם כשאנו שלו.

וב"פ השו"ע הרב (הל' צער בע"ח אות ד)

ביטול כלי מהיכנו

א. מבואר בסוגיא בשבת קכח: שהתירו איסור ביטול כלי מהיכנו כדי להסיר צעב"ח משום דאתי דאו' ודחי דרבנן.

ונפסק בשו"ע (סי' שה סי"ט) - בהמה שנפלה לאמת המים אם המים עמוקים ומפני כך אינו יכול לפרנסה במקומה, מביא כרים וכסתות ונותן תחתיה משום צער בע"ח אע"פ שמבטל כלי מהיכנו.

ודנו הפוסקים אי התירו כל איסורי דרבנן בשביל צער בע"ח או שלא מדמים גזירות חכמים זו לזו.

וראיתי מאירים - שלא מצינו כלל בגמ' ובפוסקים לחלק בזה בין בהמה שלו לבהמה של הפקר וכד', והתירו איסור ביטול כלי מהיכנו לצורך מניעת צער מבע"ח בכל אופן.

נתינת מזון לבע"ח בשבת

ב. נפסק בשו"ע (סי' שכד הי"א) - אין נותנין מים ולא מזונות לפני דבורים ולא לפני יוני שובך ויוני עליה וכו'. [אפילו הם שלו מ"מ אין מזונותיהם עליו דשכיחי להו בדברא וטרחא שלא לצורך היא (מ"ב סק"ט)] אבל נותנין לפני אוזין ותרנגולים ויוני ביתות וכן לפני כלב שמזונותיו עליך. ע"כ.

זאת אומרת - מותר לתת אוכל בשבת לבע"ח שמזונותיהם עליו, משא"כ בשאר בע"ח אסור משום טרחא.

ומבארים בהלכה זו של השו"ע שהחילוק בין בע"ח שמזונותיהם עליו לבע"ח שאין מזונותיהם עליו - אינו בבעלות

ובאמת מסברא יל"ע דניחא לסוברים שמה"ת צעב"ח הינו רק שלא לצער בידים, אבל להציל מצער לא נצטוינו בזה א"ש, דהרי גם להציל אדם נלמד בלימוד מיוחד של "לא תעמוד וכו'", ובבע"ח אין לימוד לזה.

וגם הסוברים שתמיד יש מצוה להציל בע"ח מצער א"ש דאזלינן בתר כוונת התורה דמה שאסור לצער בידים משום שצריך לדאוג שהבע"ח לא יצטער, וא"כ ה"ה שיש להציל מצער.

אך הסוברים דיש לחלק בין בהמתו לבע"ח של אחרים. קשה דמנ"ל לחלק בזה. ונהי דמקורם מדכתיב "ונתתי עשב לבהמתך", שמצוה להקדים מאכל בהמתו למאכלו, סו"ס היינו רק דין הקדמת המאכל, אך להסיר צער משום "מצות צער בע"ח" מה איכפת לן של מי הבהמה, וכי מה המיוחדות של בהמה שיש לה בעלים מבהמה שאין לה בעלים.

להאכיל ולהציל בע"ח של אחרים

בפרק זה נדון בס"ד אי מצינו חילוק בש"ס ופוסקים בין בע"ח שלו לבע"ח של אחרים או של הפקר ושל נכרי.

וכן נדון בס"ד בחיוב האכלת בע"ח, אי חייב להאכילם כשהם עדיין לא רעבים, וכשהם רעבים, בבע"ח שלו ושל הפקר.

והנפק"מ למעשה - כמו שכתבו הפוסקים על החתולים בני זמננו שלפעמים מסתובבים רעבים בחוצות וכדו', האם יש חיוב ובכ"א מצוה ליתן לפנייהם מזונות [דלכאורה הוא בכלל הגדר של צעב"ח דאתי ממילא. וכבר נתבאר בפרק הקודם דעת הפוסקים בזה].

הממונית על הבע"ח אלא אי מצוי להם אוכל גם בלעדי האדם או לא מצוי.

וכן מצינו בשאילת יעב"ץ (תשובה יז) בענין החיוב של האדם לפרנס את הבע"ח שלו ולהקדימם למאכלו משא"כ בשאר בע"ח. ולכאור' מאי שנא? ומבאר היעב"ץ וז"ל - שמזונותיהם מצויין תדיר בכל מקום שכלב חוטט באשפות ומגרר העצמות וכלבא בכנפא גללי בלע. וכך החתול מזונותיו עמו בכל מקום שהולך, ולא יחסר לחמו להתפרנס משיורי מאכל, וכל דבר מיאוס שמשליכין אליו, וגם ניזון מצידת העכברים וכו'. עכ"ל. ומבואר בדבריו שהאיסור להאכיל בשבת את שאר הבע"ח משום שאין בזה מצות צעב"ח להאכילם, כיון שבלאה"כ יכולים להשיג את מזונותיהם.

וב"כ התהלה לידוד (שכד סקי"א) - צער בע"ח שייך גם באין להם בעלים, והא דאין נותנין מזונות לפני מי שאין מזונות עליו, היינו משום שיכולים לפרנס את עצמם, ולכן באינם יכולים לאכול מותר לטרוח בעבורם.

וכן פוסק בערוך השלחן (שכד ס"ב) ונלענ"ד כל בעל חי שאני יודע שהוא רעב מצוה ליתן לו גם בשבת דורחמיו על כל מעשיו כתיב, וכ"פ בשמירת שבת כהלכתה (פכ"ז סקכ"ג).

וכן הביא בספר שומר שבת (שטינמץ סי' לב אות יא) לגבי החתולים בני זמננו שפעמים אין מזונותיהם מצויין כשפועלי הנקיון מאספים האשפתות, ולא נשאר להם הרבה מקומות למצוא מזונותיהם.

והחזו"א (או"ח ריש סי' נט) כותב עוד יותר - שגם ביוני שובך שמזונותיהם מצויין, בכ"א יכול להאכילם מה

שאינ מצוי להם כחיטים ושעורים, ואע"ג דאפשר להו בעשבים, מ"מ הן תאבין גם לחיטי ושערי, ומותר להשביען בכל תאבתן.

העולה מדברי הפוסקים דמש"כ בשו"ע שנותנין מזונות לפני תרנגולים ויוני ביתות, לאו דוקא ביתות, אלא כל בע"ח שאינו יכול להשיג מאכלו מותר ליתן לו לאכול, ויש בזה מצות צעב"ח, וגם בבע"ח של הפקר.

ומהלכה זו נזכרה שגם בבע"ח שביד אחרים שאינם רגילים לחפש מזונותיהם בחוצות, וכעת שם לב שבעליהם לא נמצאים לפרנסם מחוייב הוא לפרנסם, וכ"כ בס' משמרת חיים (ח"ב ענינים שונים חו"מ סי' ה עמ' קעא) ומוסיף שגם במקום שיודע שאין חברו ישלם לו עבור המזון שנתן לבהמתו, וכן בהמת הפקר עכ"פ יש בזה משום צער בע"ח ומצוה לפרנסם.

ריפוי בע"ח בחוה"מ

ג. השו"ע פוסק (סי' תקלו) דשרי לרפאות בהמתו בחול המועד אפי' במלאכה דאורייתא.

וכותב ע"ז בס' אורח מישירים (שו"ע למידות סי' טו, א) ולפי"ז נראה שלא לבד לבהמה שלו ושל ישראל אמר מטעם הפסד אלא גם בגונא שאין הפסד ובהמת הפקר נמי יעשה לה רפואה מטעם צער בע"ח גם הפוסקים לא חלקו בסי' תקלו. ועוד דנראה כאכזריות אם רואה בע"ח מצטער ואין מושיע לו וזרעו של אברהם אבינו הם רחמנים על הכל, ועיי"ש.

קדימת מאכל בהמתו למאכלו

ד. יש הלכה אחת שמצינו חילוק בין בע"ח שלו לבע"ח של אחרים ויש לדון בזה.

ויש לדון בהלכה זו אי דין קדימת מאכל בהמתו אליו הוא רק בבע"ח שלו, או בכל בע"ח שיודע שאינו יכול לקבל את מזונו בעצמו.

והנה כבר הבאנו לעיל לדון לגבי להציל בע"ח מצער שהגיע אליו ממילא, שדעת הרבה פוסקים דאיכא בזה צער בע"ח. ויש מצוה להצילם מצערם.

ודין זה שייך גם בבהמת הפקר ונכרי, וכמו שמתבאר מהרמ"א חו"מ (סי' ערב ס"ט) דמחוייב האדם לפרוק מבהמה של עכו"ם אפי' כשאינו רואה, וליכא משום איבה בכ"א משום צעב"ח חייב, וא"כ יש להבין מאד שדין קדימת מאכל הבע"ח לאדם הוא לא רק בבע"ח שלו, דמאי שנא בין בע"ח שלו לשל אחר בדין צער בע"ח, סו"ס הבע"ח מצטער.

ונראה שכן סבר היעב"ץ הנ"ל - עיין ודייק בדבריו שכל בע"ח שאנו יודעים שאין מי שיאכילנה, הטילה התורה חובה לפרנסם קודם שיאכל.

להפקיר בע"ח

ואין להקשות מהאחרונים שכתבו דיכול הבעלים להפקיר הבע"ח, ובזה פקע החיוב ממנו להאכילם קודם אליו. (אורח מישרים הנ"ל וכ"כ החשוף חמד ברכות עמ' רמו) ולפי דברינו מאי שנא, סו"ס גם בבהמת הפקר הוא מחוייב?

התירוץ פשוט משום דאיירי בבע"ח שכשיפקירם - יוציאם לרחוב העיר ושם הם כבר ימצאו את מזונותיהם וכמו כל בע"ח של הפקר שהקב"ה זן אותם מידו המלאה, וכמש"כ שהקב"ה זן "מקני ראמים עד ביצי כינים", משא"כ אם יפקירם וישאירם תקועים בביתו, או יפקירם ויוציאם אבל הם בע"ח בייתים שלא הורגלו להסתדר

מבואר בש"ס ובפוסקים שחייב אדם ליתן לבע"ח שלו לאכול, וקבעו לזה זמן שיאכילנה קודם לאכילתו, שנא' ונתתי עשב וכו'. וכמש"כ בגמ' ברכות (מ.) ונפסק בשו"ע (בסי' קסז, ו) - שהאומר תנו מאכל לבהמה אינו הפסק בין הברכה לאכילה, משום דהוי מדרכי האכילה.

[ובדרך אגב יל"ע מדוע השו"ע לא פסק להדיא שיש חיוב להאכיל בהמתו קודם אליו רק בדרך אגב בדין הפסק? עי' בתורה תמימה דברים יא, טו, ועוד].

הביה"ל מביא מח' אחרונים אי דין זה של קדימת אכילת הבע"ח לבעלים שלו הוא מדאורי' או מדרבנן. [וע' בשדי חמד מערכת אסור לאדם שיאכל קודם בהמתו שהאריך בזה, ומביא אחרונים בדעת הרמב"ם (עבדים פ"ח ה"ט) דהוי מידת חסידות, וע' בס' המפתח פרנקל שם]. ובכל אופן דין זה יוצא מהחיוב הפשוט שיש על האדם להאכיל את הבע"ח שלו, ובכ"א בע"ח שתחת ידו. ומבארים האחרונים שזהו משום הדין של צער בע"ח. וכמו שכתוב להדיא בספר החרדים הנ"ל. וכ"כ היעב"ץ (תשו' יז) עיקרו מפני צער בע"ח שהרי היא סמוכה עליך, ואם לא תהא לה עת קבוע לאכילה, חוק ולא יעבור, תמות ברעב. כי אין מי שיאכילנה, וגם היא אינה מוצאה מאכלה מזומן לפניה, לכן הטילה תורה חובה על האדם שהן שלו לפרנסם קודם שיאכל הוא עצמו לקנות מדת רחמנות בנפשו.

וב"כ הברכ"י (סי' קנז והובא בשערי תשובה סי' קסז) וכתב הרב החסיד מו"ז מהר"א אזולאי זלה"ה, שצריך לזוהר לצוות לתת מאכל לתרנגולים בבוקר כדי שלא יעבור על איסור צער בע"ח, וכנודע ממעשה שאירע בזמן הרב האר"י זצ"ל (מובא בחרדים).

של"א צער בע"ח דאו' להאכיל את הבע"ח של אחרים ושל הפקר.

שיטת האגרו"מ

ונביא כאן את שי' הגר"מ פיינשטיין שהזכרתי לעיל דג"כ ס"ל כהמהר"ם שי"ק התפא"י והנצי"ב - וז"ל (אגרו"מ או"ח ב, נב) מדין צער בע"ח אף למ"ד דאו' לא מצינו דנהיה מחוייבים להאכיל לבהמות של הפקר, אלא שהוא רק דין שאסור לצערם בהכאות והנחת משאות יותר מכפי יכולתה וכדומה. וא"כ בהכרח שהוא רק דין שעל הבעלים (החיוב במזונותיה) ולא על רבקה שום מצוה.

וכן הוא בדברות משה (ב"מ ס' ל ענף ב) כשיש להם צער וביד האדם להסיר צערם אינו מחויב כדחזינן מהא שאינו מחויב לזון בהמה שאינה שלו ושל הפקר, אף שמצטער מרעב אם לא יהיה הפסד לבעלים מזה שתרעב איזה שעות, וכן לא מצינו שמחויב לרפא בהמות של הפקר ולהצילם מטיביעה וכדו'.

מאידך כבר הזכרנו שיטת שאר הפוסקים (שו"ע הרב וקיצו"ע ועוד) שחייבו מדין צער בע"ח להציל כל בעל חי מצער, ולכאו' ה"ה צער דרעב, ויהיה האדם מחויב להאכיל בע"ח שיודע שהם רעבים.

וב"כ בספר מטה אשר (לר"א קובו ס' ערב ט"ז נדפס בשער אשר בסופו) חייב להאכיל בהמת חבירו, שאם לא יאכילנה תמות ברעב, וחבירו לא נמצא כאן ומשום צער בע"ח.

וכן מצינו שכתב המשך חכמה (פ' חיי שרה כד, יט) עה"פ "ותאמר גם לגמליך אשאב" לגבי רבקה - למדנו שאדם צריך לחוש לעצמו ושמירתו על עצמו. ולאליעזר אחרי שבקש "הגמיעיני נא" נתנה לו, אבל

לבד ברחוב העיר, בזה ודאי לא יעזור שיפקירם, וזה פשוט וברור.

[שמתי ליבי ע"ז שבחשוקי חמד (ברכות ט"ל). ייעץ למי שלא יכול להגיע לבע"ח שלו להאכילם כשהם בביתו - שיפקירם, ולפי מש"כ לכאורה אינו מועיל כלום בזה שמפקיר ויל"ע].

ולשיטה זו מש"כ בפסוק "ולבהמתך" לאו דוקא ואפש"ל שדיבר הכתוב בהווה.

להאכיל בע"ח של אחרים

ואפש"ל עוד דרך שבאמת יש חיוב משום צער בע"ח לזון כל בע"ח שאין מי שיאכילם, ובכ"א אינו חייב ג"כ להקדים מזונותיהם אליו, ובפרט אם דין זה של קדימת המזונות הוא מדרבנן, ומשום דקתנו לפי ההווה שמאכיל אדם את בהמתו.

ומצאתי שכן כתב בספר ארח מישרים (שו"ע למידות ס' טו אות א) וז"ל - נראה דבהמה הנאספת בביתו ומשתעבדת תחת ידו חייב לזונה מטעם צער בע"ח, ואסור לו לאכול קודם שיתן מאכל לה מטעם ונתתי עשב בשדך לבהמתך, והדר ואכלת ושבעת, אבל לבהמתו דייקא בדברי רב יהודה אמר רב (ברכות מ) ולכן אם רוצה לשלחה חפשי לנפשה, שוב אין מצוה להחיותה וכו', וכל זה מן הסתם, אבל אם הבהמה רעבה וצמאה, נראה פשוט דמצוה להאכילה ולהשקותה אע"ג דלאו ידידה היא, כדי להצילה מן הצער.

וכן משמע בשי' הכתב סופר הנ"ל שדוקא דין קדימה אין בבע"ח של אחרים, משא"כ סתם להאכיל את הבע"ח של אחר, יש בזה מצוה.

ודלא כהמהר"ם שי"ק והנצי"ב הנ"ל דס"ל

לשאר בנ"א צריך עיון, דסו"ס כיון שהטעם לחיוב הטיפול בבהמה הוא משום צעב"ח א"כ מאי שנא הבעלים משאר בנ"א.

צעב"ח - הכרת הטוב

וכותב המהר"ם שי"ק (מצוה פ) ונראה לי דוקא הבעלים עצמם שהם מחויבים לזונם מכיון שהבהמה עושה צרכיו, והיא לתועלתו צוה הקב"ה שהבעלים מחויבים ג"כ לשקוד טובתה שלא לבוא לה צער, אע"ג דהבהמה אינה מכוננת לטובת הבעלים, מ"מ כך הוא דרכה של תורה, כיון שבא לאדם טובה על ידה, ראוי להכיר טובה לא להיות משלם רעה תחת טובה, גם על טובה שבא שלא בכוונה [ולכך אתי שפיר דצער בע"ח לענין בהמתו הוא דאוי, ולפי"ז נראה דיש לחלק בין הבעלים לאיש אחר וכו'].

העולה מדבריו דיש ב' חלקים בצער בע"ח. א. יש צער בע"ח משום הכרת הטוב - לבעלים. ב. ויש צער בע"ח רגיל - לשאר בנ"א. שצער בע"ח עם הכרת הטוב מחייב גם לשקוד על טובת הבע"ח, (וא"ש דגם קודם שמצטערת מצווה בזה), משא"כ דין צעב"ח רגיל, היינו שלא לצער את הבע"ח, ולהפוסקים הנז"ל היינו ג"כ להצילם מצער, וזהו מדין "רחמנות" ולא הכרת הטוב.

[ועל פי מה שביארנו לעיל (סוף פרק א) שגדר מצות צער בע"ח היינו "להעמיד מצב שהבע"ח לא יצטער". ודלא כשאר המצות שהציווי הוא על הפעולה ולא על התוצאה. אפש"ל דזהו נכון על שאר אינשי דעלמא, משא"כ הבעלים דחיובו משום הכרת הטוב, ממילא נצטוו על הפעולה לילך ולדאוג לטובת הבע"ח].

צעב"ח - תיקון המידות

ויש להגדיר את היסוד במצות "צער בעלי

בהמות משום צער בע"ח מוטל על אחר כמו על הבעלים וכו', ולכן נתנה להם אף שלא ביקש. ומה שלא ביקש מפני שאין דרך ארץ להטריח חבירו עבור בהמותיו. ופשוט.

הרי למדנו לשיטה זו שמוטל על כל אדם לזון בע"ח שאין להם מה לאכול.

סיכום:

לסיכום הדברים יוצא שלכו"ע יש הבדל בין הבעלים לשאר אינשי דעלמא. דגם הפוסקים שמחייבים שאר אינשי להציל כל בע"ח מצער, בכ"א לא חייבו להקדים אכילתו לאכילת האדם עצמו. שזהו דין מוסכם רק לבעלים כמו שדייקן מהפסוק "לבהמתך" ומהגמ' בגיטין שכתוב "לו".

חיוב על בע"ח שלו יותר משאר בע"ח

ונלענ"ד - דמונח בדין קדימה דיש יותר חיוב על הבעלים כלפי בהמותיהם. ולכאוי קשה מה צריך דין מיוחד להקדים אכילת הבע"ח לבעליהם, תיפול שהבע"ח מצטער, ויש מצוה להאכילו ולהצילו מצער, ובהכרח דהכא איירי עוד קודם שהבע"ח מצטער ברעב. ולכן אמרין דשאר אינשי דעלמא לא יתחייבו למנוע את הצער מהבע"ח קודם שיבוא, ובכ"א בצער קטן, דאינו מצווה ליתן להבע"ח אוכל לפני שירצה לאכול, אלא רק אחר שירצה לאכול מצווה להצילו מהצער הזה משא"כ הבעלים מצווים לגרום שהבע"ח לא יגיעו למצב של צער, וזהו בכלל אחריותו כבעלים. וזה מה שמונח בדין קדימת מאכל בהמותיו למאכלו. **ויש לציין** בזה מש"כ בירושלמי כתובות (פרק ד הלכה ח) מדרש דרש ר"א הקפר אין אדם רשאי ליקח חיה ועוף אלא אם כן התקין להן מזונות. ז"א שלהיות בעלים על בע"ח זה דורש אחריות למזונותיהם. והטעם לחלק בין הבעלים

חיים" הכללי האם הוא משום רחמנות, או דלא איכפ"ל מהטעם דלא אזלינן בתר טעמא דקרא.

ובאמת דכבר דנו בזה הראשונים הרמב"ן מאריך בזה בפ' כי תצא (כב, ו) ומביא בשם הרמב"ם במורה נבוכים שטעם מצוות שילוח הקן ו"אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד" שהתורה מרחמת על בעלי החיים וכו', וכותב הרמב"ם ועל תשיב עלי ממש"כ בגמ' (ברכות לג:): האומר על קן ציפור יגיעו רחמין משתקין אותו. ופליגי בזה אמוראי חד אמר שמטיל קנאה במעשה בראשית, וחד אמר שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות. ומשמע שאין במצוות רחמים של הקב"ה על הבריות, ודלא כהרמב"ם, ומתוך - שהגמ' הולכת למאן דסובר שאין טעם למצוות אלא חפץ הבורא ואנחנו מחזיקים בסברא השניה שיהיה בכל המצוות טעם.

והרמב"ן מאריך בראיות לחלוק על סברת הרמב"ם וכותב שכונת הגמ' שהמצוות הם גזרות - לומר שלא חס האל על קן ציפור וכו' שאין רחמיו מגיעין בבעלי הנפש הבהמית למנוע אותנו מלעשות בהם צרכנו, שאם כן היה אוסר השחיטה, אבל טעם המניעה ללמד אותנו מדת הרחמנות שלא נתאכזר, כי האכזריות תתפשט בנפש האדם וכו'. והנה המצוות האלה בבהמה ובעוף אינן רחמנות עליהם אלא גזירות בנו להדריכנו וללמד אותנו המדות הטובות.

[ולשלמות הענין יש לידע שהמהר"ל בתפא"י פ"ו מאריך טובא בשיטתם ופליגי על הרמב"ם והרמב"ן וס"ל שמש"כ בגמ' שהמצוות הם גזרות זה כפשוטו שמקיים את המצוות בגלל גזרות ה' ותו לא. עיי"ש. ועוד יש לידע דמק' סתירה ברמב"ם שבפיהמ"ש ברכות (פ"ה ג) כתב להדיא - שאין טעם מצות שילוח הקן משום רחמי ה' על העוף, שהרי הקב"ה התיר השחיטה וכו' - כמש"כ הרמב"ן. ועוד דמשמע במו"נ שאנו לא פוסקים את המשנה שהיא סברה שאין טעם למצוות והוא עצמו פוסק אותה בהלכות. ויש ליישב עין במפרשים].

והנה גם במצוה הכללית של צער בעלי חיים **כותב היעב"ץ** (שו"ת יז) שהיא כדי לקנות מדת רחמנות בנפשו.

ויש להזכיר את מחלוקת האחרונים הנ"ל אי צער בע"ח הוא שלא לצער בידם, או גם להציל את הבהמה מצער. צריך לומר דלשי' הרמב"ם הם פליגי עד כמה התורה ציותה להטריח את הבנ"א לרחם על בעלי החיים אם גם להצילם מצער או רק שלא לצערם להדיא. **ולהרמב"ן** - זה א"ש טפי וכמו שמרמז הרמב"ן בלשונו "ללמד אותנו מדת הרחמנות ודלא נתאכזר" דלשי' האחרונים שהציווי הוא רק לא לצער בידים אין כאן כ"כ רחמנות רק שלא להתאכזר, ולמאן דסברי שיש מצוה גם להצילם מצער הוי שפיר ללמד בנו את מדת הרחמנות.



הרב אברהם ישעיהו קשש

מח"ס 'קובץ מיסודות הש"ס'

בענין זריזין מקדימין במצות ברית מילה

נדרש בגמ' לענין מצות ברית מילה, וכדאי' בפסחים (ד.) וביומא (כח:), - תניא כל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצוות שנאמר "וישכם אברהם בבוקר" וברש"י ותוס' מבר' דהיינו קרא דכתיב לענין עקידת יצחק. וכ"ה בסיפרא (תזריע א) ומדרש תנחומא (וירא כב), אך בה ג' הב"ח (יומא שם) הביא ג' אחרת שהמקור הוא מדכתיב שאברהם השכים להתפלל על סדום, וכ"ה בפסי"ז ומדרש שוח"ט (בראשית יט, כז), ויש עוד כו"כ מקורות להך ענינא: עי' פסי"ז (בראשית יח, ו) עה"פ "וימהר אברהם ויאמר מהרי שלש סאים וגו'" זריז ומזוז במצוות, זריזים בני זריזים. ועוד שם (וארא ח) עה"פ "ויאמר ה' אל משה השכם בבוקר... וישכם משה בבוקר" (שמות לד, ד). ועוד שם (לד, ב) עה"פ "והיה נכון לבוקר", כשם שעלה בלוחות הראשונות בהשכמה כך עלה בשניות בהשכמה לפי שהזריזין מקדימין למצוות. וכן אי' בילקו"ש (יהושע ג, יג) עה"פ "וישכם יהושע בבוקר". ובפסי"ז (רות ג, יח) עה"פ "כי לא ישקוט האיש כי אם כילה הדבר היום", מלמד שזריזין מקדימין למצוות. ובס' חסידים (סי' תתעח) כ' דענין זה נלמד מדכתיב בתהלים (קיט, ס) "חשתי ולא התמהמהתי לשמור מצוותיך, דענין הזריזין עדיף על ענין הידור מצוה.

ובן נפסק ברמב"ם (פ"א ממילה ה"ח) ובשו"ע (יו"ד ר"ס רסב) - וז"ל השו"ע "וכל היום כשר למילה, אלא שזריזין מקדימין למצוות ומלין מיד בבוקר".

"אודה ה' מאד בפי ובתוך רבים אהללנו" על רוב טובותיו ונפלאותיו הגומל עמנו תמיד, ובפרט כעת בהולדת בננו בכורנו ני"ו.

והנה בענין מצות ברית מילה ישנו נידון הנוגע באופן מיוחד לתושבי עירינו הדרים במרחק מהמרכז, שלפעמים קשה לקרובי המשפחה והמוזמנים להגיע בשעות הבוקר המוקדמות, וע"כ ישנם רבים המאחרים את קיום מצות הברית מילה לשעות הצהריים אחרי מנחה.

וענין זה תלוי בנידון גדול בדין זריזין מקדימין' כנגד 'ברוב עם הדרת מלך'. וכשפתחתי סוגיא זו ראיתי שמנהג זה לאחר המילה כבר נפרץ בדורות קודמים, וכבר הרעישו ע"ז גדולי עולם נ"ע, אלא שכפי הנראה אין הדברים מפורסמים מספיק, ולכן יש כאלה שמקילים בענין זה לכתחילה, וע"כ אמרתי לסדר הדברים דבר דבור על אופנו. ויה"ר שיהיה זה לתועלת ולעורר הלבבות לקיים מצוה חשובה זו בהידור, וכפי שמברכים כולם את אבי הבן שתזכה להכניסו בבריתו של אברהם אבינו בעתו ובזמנו!

מקור דין זריזין מקדימין

בפתח הדברים נקדים במקור דין זריזין מקדימין, דבפשטות הוא דין דאורייתא, וזהו עיקר הטעם להחמיר בענין זה:

הנה מקור הדין שזריזין מקדימין למצות

אי זריזין מקדימין הוי מה"ת או מדרבנן

ודין זריזין מקדימין הוא מה"ת, וכדילפינן מקרא וכנ"ל, וכ"כ בשו"ת הרד"ך (בית ב חדר ה) - ולשונו דהוי איסור גדול למי שאינו מקדים את המצוות בתחילת זמנן]. ובס' החיים (להגר"ש קלוגר זצ"ל או"ח תרד, א), וכן משמע מרש"י (פסחים נח). ותוס' (שבת קל. ועי' להלן) ושו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' ח).

ואע"פ שבטו"א (ר"ה ד:) משמע שהוא דין דרבנן, י"ל דאין כוונתו דעיקר דין זריזין מקדימין הוא מדרבנן, אלא שמה"ת הוא רק בגדר מעלה [וכלשון הרמב"ן (בראשית יז, כו) המאירי (ביומא שם ובהוריות י:) והאו"ז (הל' ר"ה אות ערה) שזוהי מעלה בירא"ש לקיים המצוות בשלימות ולאחוז בדרכי האבות דרך כוונה מעולה, ולא יתאחר שזהו דרך פירוק עול ועשיית המצוות בדרך אנשים מלומדה], אלא שיש מקומות מסויימים שמחמת זה רבנן האלימו זאת לגדר חיוב [כמו לענין מש"כ הטו"א שם בדין מי שלא חג ביו"ט הראשון חוגג את כל הרגל]. אמנם בבנין שלמה (ח"ב או"ח סי' יג) כ' דזה דין דרבנן.

לשונות הראשונים והאחרונים בחיוב

ההזדרזות במצות מילה

ועתה נביא כמה וכמה ציטוטים מדברי הראשונים והאחרונים שכתבו בחיוב ההזריזות במצות מילה בפרט, ואח"כ נדון בסוגיא של זריזין מקדימין נגד ברוב עם. באו"ז (שם) מובא שהראשונים פסקו לענין מילה בר"ה שימולו לאחר קריאת התורה קודם התקיעת שופר כדי שיזכור לנו הקב"ה ברית אברהם ועקידתו של יצחק. ע"ש. והביא האו"ז שהרבה מבני הישיבה הקדושה היה קשה בעיניהם לעכב התקיעת שופר כ"כ

בשביל המילה ורצו לדחותה עד גמר כל התפילה, והשיבם רבינו גרשום אם אין מילה אין תקיעת שופר שנאמר "אם לא בריתי יומם ולילה" וגו', ועוד דמצות מילה קדמה לתקיעת שופר. וכ' ע"ז האו"ז וז"ל - "ואני הקטן מצאתי סמך לדבריהם בתשובת הגאונים רבינו אלעזר בר' יהודה ורבינא קלונימוס הזקן איש רומי בן רבנא שבתי בבואו למדינת גרמיישא לאחר פטירת רבינו יעקב בן יקר זצ"ל שאלו ממנו דבר זה, והוציא חותם עדות קודש והראה מכתב שכבר נשאלה שאלה זו במתא רומי, וכתוב בו: שאל מר שלמה היצחקי מן רבנא מרנא רב נתן גאון שחיבר ספר הנקרא ערוך, ומן מר דניאל ואחיו ומן אברהם אחיו, והשיבו גם הם שכבר נשאלה בבית מדרשו של אביהם מר יחיאל גאון, והשיב בשם מר גאון ריש מתיבתא דמתא רומי דמנהג כשר הוא להיות מילה סניף לקריאת התורה ותקיעת שופר, ועוד דמצוה מן המובחר הוא להקדים מילה בהשכמה משום זריזין מקדימין למצוות, ואין נכון לאחרה עד גמר התפילה דרוב פעמים גמר תפילה לסוף ח' שעות, והמאחר מצות מילה כ"כ נראה דמצות מילה בזויה עליו, לכך נכון להקדים להיות תנופה בין קריאת התורה לתקיעת שופר". עכ"ל האו"ז.

בס' המכתם (פסחים ד.) כ' שנהגו כל ישראל להשכים ולמול בזריזות.

הפתחי תשובה (יו"ד ר"ס רסב) הביא משו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ל) שכ' דיש למחות בחזנים שמאריכין בשבת ויו"ט כשיש מילה בביהכ"ס עד אחר חצות והם מבטלין מצות זריזין מקדימין למילה.

כנ"ל ובמעשה רוקח (על הרמב"ם פ"א ממילה ה"ח) כ' וז"ל "שזריזין מקדימין למצות, וכן מנהג כל ישראל זולת איזה מקומות שכדי להמתין לנשים עד

מנורה זריזין מקדימין במצ' ברית מילה בדרום ריא

עד הערב, ובכואי לש"ק בקריה עליזה הזאת, המנהג הזה הכאיב את לבבי, ונלאינו לבקש אופן להחזיר עטרה ליושנה למול בבוקר, ועדיין לא עלתה בידנינו. הן אמת כי באים בטענות שיש בהם כדי תפיסה, שעשיית המילה בבוקר הנעשית בבית, יושבים אח"כ לסעוד סעודת הבוקר אפילו בלי הזמנה אנשים ונשים ולא כל אדם מצי למיקם בספוקייהו, משא"כ אחר חצות. אכן האיש הירא דבר ה' לא יחוש לזה שאין הוא מחוייב למלא בטנם של אחרים ולהפסיד עבורם מצות זריזות מצותו, ומי יתן שהקהל מעצמם יסכימו מאליהם לבטל מנהג סעודת הבוקר הזאת אפילו אם ימולו בבוקר, ורק יספיקו לבאים מיני מתיקה ומגדנות ודי, ואם ירצה אח"כ לעשות סעודת מילה לקרוביו ואהביו ולערוך לפנייהם שולחן תבוא עליו ברכה, והאיש הראשון אשר יעשה ככה הנה שכרו איתו_בהיותו זוכה ומזכה וזכות הרבים תלוי בו. עכ"ל.

ואמנם טענת אותו המקום לא שייכת במקומינו, אך סוג הטענה היא כעין הטענה שבזמנינו שבדר"כ טעם האיחור הוא משום אי נעימות מהמשפחה הרחבה והידידים שגרים מחוץ לעיר, ושלא נעים להיות יוצא דופן מהכלל וכו', אך כפי דבריו 'האיש הירא את דבר ה' לא יחוש לזה' ו'הנה שכרו אותו בהיותו זוכה ומזכה וזכות הרבים תלוי בו'.

ואמנם לפעמים יש שיקולים אחרים של "מצות כיבוד אב ואם" שהיא דאורייתא, [וכן הו' בס' כיבוד הורים (פי"ב) הערה יז בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל] שבמקום כיבוד הורים יאחר הברית]. וכן מידת הכרת הטוב וכבוד הבריות ודרך ארץ קדמה לתורה וכו'. ושיקולים אלו כמובן צריך לשאול דעת תורה.

שיתקשטו מוכרחים לאחר מצות מילה [ונישואין ופדיון הבן], וזה גורם איחור גדול עד אחר חצי היום ע"פ הרוב, ומה יעשו גדולי הדור שאין בידם למחות, והשומע ישמע והחדל יחדל, ויזהיר לנשים על הדבר או לא ישמע להם בדבר הזה כלל, אלא ימול מיד אחר היציאה מבית הכנסת כמנהגן של ישראל, ותבוא עליו ברכת טוב מהאל הטוב והמטיב שזיכהו לבן זכר שיחיה בזכות מצוה זו... עכ"ל.

ובערוך השולחן (יו"ד רסב, ח) עמד על כך כנ"ל שבמשנה מגילה (כ.) חשיב לכל המצוות שכשרים כל היום אך מצות מילה לא קחשיב בהדיהו, וביאר בזה בלשון חדה "ונ"ל דבכוונה שבקה התנא, דודאי גם במילה כן הוא, אלא שבשאר מצוות אין קפידא כ"כ אם נאחר מעט, אף שבודאי מצוה להקדים, אבל במילה שהוא חותם ברית קודש ובוה נכנס לקדושה, יש קפידא גדולה שלא לאחרה, ולכן גם בברייתא לא תני הך דזריזין מקדימין רק למילה, ויש לנו לצוות על מנהג זמנינו שמאחרין המילה כמה שעות וכדומה שטותים כאלה, ויש מקומות שמאחרין עד אחר חצות היום והוא עוון פלילי".

[וע"ש עוד בערוה"ש שביאר למה לא מלים קודם התפילה, א. דתפילה היא תדירה. ב. שיש בה הרבה מצוות - ציצית תפילין ק"ש ותפילה. ג. שהרי מצוה לעשות סעודה וקודם התפילה לא יוכלו לטעום, וכ' דאיה"נ אם הקהל כבר התפללו ורק המוהל או הסנדק או אבי הבן לא התפללו עדיין מאיזה סיבה, ימולו ואח"כ יתפללו]. עוד מצינו בס' 'נהר מצרים' (הל' מילה דף קא ע"ב מדה"ס - לרבי רפאל אהרן בן שמעון זצ"ל שבו קיבץ כל מנהגי מצרים - שנת תרסח) שכתב בזה"ל "במצרים רבים הנהיגו לעשות את המצוה אחר חצות, ויש מאחרים

טעמים שיש קפידא להזדרז במילה יותר משאר מצוות

והנה מבואר מדברי הערוה"ש הובא לעיל דבמילה יש יותר קפידא להזדרז משאר מצוות משום שבזה נכנס לקדושה.

וע"ע במאירי (יומא כח:) שבמילה יש עוד טעם להזדרז שלא יראה כמתרשל בה מצד חמלתו על בנו.

[וע"ע בשד"ח (שיובא להלן) שכ' דבמילה יש ענין מיוחד שהיא מצוה שקיבלו עליהם בשמחה וחביבא טובא.

ויש להוסיף בזה עוד ביאור, דהנה מי שעובר ולא מל עובר על איסור בכל יום ויום **[וי"א** בכל רגע ורגע] [אלא שנחלקו הרמב"ם והראב"ד אם החיוב כרת חל מתחילה או רק כשמת ערל ואכמ"ל], והיינו דמלבד המצוה החיובית למול, יש חיוב להסיר את הערלה המאוסה, ולפי"ז הוא דין נפרד מהדין הכללי של זריזין מקדימין. ואמנם אי"ז 'איסור' כשמתאחר דהא זמנו הוא כל היום, אך ודאי שיש מעלה גדולה כשמזדרז להסיר הערלה, וכן א"ל מורינו הגר"י טשזנר שליט"א.

בדברי תוס' בשבת שלמיהור המילה מחללין שבת

והנה בתוס' בשבת (קל.) הק' בהא דתנן דלר"א מביא את הסכין של המילה דרך רה"ר בשבת, דאמאי לא יביאו את התינוק אצל הכלי, דהשתא ליכא חילול שבת דאורייתא דהחי נושא את עצמו. ותירצו (בתי' הב') וז"ל "ועי"ל כיון דיותר בקל יביא הכלי משיביא התינוק שרי ר"א כדי למהר המצוה, כדמוכח בגמ' דאמר פעם אחת שכחו ולא הביאו איזמל מע"ש והביאו בשבת שלא ברצונו שהביאו דרך חצירות וגגות וקרפיפות והיו יכולין להביא דרך רה"ר, אלמא דשרי

ר"א דרך רה"ר דהוי דאו' כדי למהר המצוה אע"פ שיכול לעשות בענין דליכא אלא איסורא דרבנן". ויל"ע בכוונת תוס' שכ' שיש ענין למהר המצוה, אם כוונתם לדין הכללי של זריזין מקדימין או לענין מסויים שיש במילה וכמשנ"ת. ועכ"פ בין כך ובין כך צע"ג היאך הענין וההידור להזדרז דוחה איסור דאורייתא. ועי' בתורא"ש שהוסיף לבאר דנחשב שא"א לקיים העשה ולכן אמרינן דעדל"ת. **[וע"ע** בתוס' שם בע"ב דמשמע לא כן, ובמהרש"א ובמהר"ם ואכמ"ל]. וי"ל לכאו' דהר"ז כציצין שאין מעכבין את המילה, דאגב שהמילה דוחה את השבת אף ההידור דוחה אה"ש דההידור של הזריזין הוא כחלק מהמצוה, אלא שזה חידוש גדול שאומרים כן אפי' קודם מעשה המצוה, דבפשטות רק אחרי המעשה אפשר להחשיב את ההידור של הציצין להמשך ממעשה המילה. ועוד יל"ד ולחלק בין ההידור של הציצין שהוא הידור בגוף מצות המילה, לבין הזריזין שלכאו' זה הידור נפרד ואי"ז חלק ממהות מעשה המצוה.

בנידון זריזין מקדימין כנגד ברוב עם

ועכ"פ מעיקר הדברים חזינן עד כמה חמור הענין למהר המילה שדוחים בשביל זה איסור דאורייתא.

ועתה נדון בטענה של המאחרים את הברית משום שרוצים שיוכלו כל הקרובים והמוזמנים להגיע להשתתף בשמחה, ובזה המצוה תתקיים בהידור ד"ברוב עם הדרת מלך", אך לכאו' טענה זו אין לה מקום, שהרי לכאורה יש סוגיא מפורשת בסוף מסכת ר"ה (לב:) שמבואר דזריזין מקדימין גובר על מעלת ברוב עם, דתנן התם "העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל",

מנורה זריזין מקדימין במצ' ברית מילה בדרום ריג

בבית הכנסת ותיכף אחר התפילה ישבו קרובים ורחוקים, לא כן פדיון שהוא בבית אבי הבן, לכן נהגו לעשות בערב בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם, משום דברוב עם הדרת מלך. אך חזרתי בי, דבסוגיא בר"ה גבי הראשון מקרא את ההלל מוכח דטפי עדיף להקדים המצוה משום זריזין מקדימין למצוות, מלאחר אותה משום ברוב עם הדרת מלך, וכמו שהוכיח כן מרן חיד"א ברכי יוסף (שם) עכ"ל השד"ח.

ומבואר כמשנ"ת דבסוגיא בר"ה מוכח דזריזין מקדימין עדיף מברוב עם, ועוד מבואר בדבריו דאפי' אם ננקוט דבעלמא ברוב עם הדרת מלך גובר על זריזין מקדימין, מ"מ י"ל דבמילה זריזין מקדימין עדיף וכמשנ"ת לעיל.

בנידון היד אליהו והמשנ"ב לאחר תפילת מוסף כדי שיהיה ברוב עם

אלא שלכא' יל"ע בזה, דהנה מצינו במשנ"ב (סי' צ ס"ק כח) שמביא משו"ת יד אליהו (סי' מב) שכ' דמי שהולך בשבת ויו"ט בהשכמה להתפלל במנין עשרה, כי רוב הציבור מאחרים תפילתם, ובאותו מנין מתפללים גם תפילת מוסף תיכף אחר תפילת שחרית, ויש זמן אח"כ לילך לבית הכנסת, יותר טוב לילך להתפלל תפילת מוסף עם הציבור בביהכנ"ס דברוב עם הדרת מלך. [והוסיף ע"ז המשנ"ב דהיינו דוקא כאשר המקום המיוחד לתפילתם הוא בביהכנ"ס והמנין של העשרה אינו בביהכנ"ס, אך אם אין מקומו מיוחד להתפלל בביהכנ"ס טוב יותר שיתפלל כל התפילה במקום א']. ולכא' זה צ"ע מהסוגיא בר"ה דזריזין מקדימין עדיף ממעלת ברוב עם, וחיפשתי בס' יד אליהו בפנים ומצאתי שבהשמטות שבסוה"ס מביא שכן הקשה לו מהר"ר יודא אב"ד

ובגמ' מקשי' - מאי שנא שני מתקיע משום דברוב עם הדרת מלך, אי הכי הלל נמי נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך, אלא מאי שנא הלל דבראשון משום דזריזין מקדימין למצוות, תקיעה נמי נעביד בראשון משום דזריזין מקדימין למצוות. ומתריצין אמר ריו"ח בשעת גזירת מלכות שנו, וע"ש ברש"י ותוס' מה שפירשו, ועכ"פ עולה ממסקנת הגמ' דבעלמא זריזין מקדימין קודם לברוב עם חוץ משופר שיש סיבה מיוחדת שתקנו מחמתה לאחר.

וכן מצינו בשד"ח (ח"ב מערכת זיין כלל ג) שכ' בזה"ל "זריזין מקדימין למצוות לא דחינן בשביל ברוב עם הדרת מלך, וכן כתבתי בקונטרס אסיפת הדינים מערכת הפ"ה (פדיון הבן, - ראה להלן) בשם הרבנים ברכ"י (או"ח סי' א אות ז) וראה חיים (פ' לך לך), וע"ע לב חיים (ח"ב סי' קכז) וחיי אדם (בכלל סח אות ו). וצר לי על המנהג איזה אנשים במקומות אלו שמאחרים המילה עד קרוב לחצי היום. [וזמנין אישתהי עד לאחר הצות] עד שיתקבצו המוזמנים, ואין להם על מה שיסמוכו כדי שתעשה המצוה ברוב עם, דמוכח מהש"ס דאין לדחות הא דזריזין מקדימין משום ברוב עם כמו שהוכיחו הרבנים הנז"ל, והזריז הרי זה משובח". עכ"ל. וכ"כ השד"ח לגבי פדיון הבן (מערכת הפ"ה כלל לט): "עלה בדעתי ללמד זכות על המנהג שבעיר הזאת להיות כי על הרוב הקרובים והאוהבים פועלי דיממא הוו, יצא אדם לפועלו ולעבודתו עדי ערב, וקשה להם להמתין בבוקר עד שיעשה הפדיון, ולכן אם יעשו בבוקר לא יהיו נמצאים בו הרבה בני אדם, משא"כ לפנות ערב יהיה בקהל רב וברוב עם הדרת מלך, ושאני מילה אי משום דחביבא טובא מצוה שקיבלו ישראל בשמחה, ואי משום שהיא

שישית, וא"כ יש ענין בדוקא לאחר, ולכן שפיר הביא המשנ"ב את פסק היד אליהו ולא מטעמיה. אמנם ילה"ע ממקו"א דמשמע מהמשנ"ב דס"ל דרוב עם עדיף על זריזין מקדימין, דכ' הביאווה"ל (סי' תכו ד"ה אלא) לענין קידוש הלכנה שעדיף להמתין כמה ימים כדי לברך בעשרה, וכן משמע מהמשנ"ב (סי' רכט סק"ח ובשעה"צ סק"א) לענין ברכת החמה, ויל"ע בכ"ז.

בדברי הבנין שלמה

ומצינו להגר"ש כהן מוילנא בס' בנין שלמה (ח"ב או"ח סי' יג) ובשו"ת מקור חיים (סי' ג) שכ' ללמד זכות על המנהג במקומו שמאחרין ברית מילה עד חצות היום עד שיבואו הקרואים אע"ג שמבטל בזה מצות זריזין מקדימין, וכ' לבאר דברוב עם וזריזין מקדימין אפשר דשקולין הן, ולכן שפיר אפשר לבטל מצות זריזין מקדימין כאשר עי"ז מקיים מצות ברוב עם. וכ' דאל תשיבני מהסוגיא בר"ה דמבוי דזריזין מקדימין עדיף, דשאני התם דמצות ברוב עם הוי ספק, דמי יודע אם במוסף ירבו האנשים בביהכנ"ס, ואילו ביטול הזריזין מקדימין הוי ודאי, ואין ספק מוציא מידי ודאי, משא"כ במילה שניהם ודאים. וכ' דאמר כן לפני כבוד הרב המנוח מו"ה יחזקאל סג"ל לנדא זצ"ל ורצה לדחות דבריו דאפשר דגבי ברית מילה דהמצוה אינו אלא על האב וכל העולם אינם עוסקים במצוה לא שייך ברוב עם. והגר"ש כהן הזכיר לו הסוגיא דיומא (ע). דמבואר דשייך ענין ברוב עם גם כאשר המצוה של שריפת פר ושעיר הנשרפין נעשית רק ע"י הכה"ג וכל העם רק עומדים ורואים עשיית המצוה, והודה לדבריו.

ולכא' דחיינו מהסוגיא בר"ה תמוהה, דבגמ' סתמא קתני דבמוסף יהיה

דמדינת דיין על דבריו, וכ' ביד אליהו להשיב וז"ל "והשיבותיו דלא דמי, דהתם הציבור אינם קוראים את ההלל ברוב עם כי כל א' התפלל שחרית ביחידות כמש"כ רש"י [אך מוסף אינם מתפללים בריש שתא ביחידות], ולא רצו לדחות זריזות המצוה של ההלל השייך לשחרית אחר תפילת מוסף כדי שיקראו ברוב עם, דזה לדחות ממצוה למצוה אחרת, וכן כוונת הש"ס, ודו"ק, עכ"ל.

ועולה מדבריו שנקט להלכה דבעלמא מעלת ברוב עם גוברת על זריזין מקדימין, ורק בסוגיא בר"ה יש סיבה מיוחדת דל"א כן משום שאין דוחין דהלל ממצות שחרית למצות מוסף מחמת מעלת ברוב עם. ולא זכיתי להבין את כוונתו, דלכא' ההלל אינו קשור כלל לשחרית אלא הוא מצוה בפנ"ע, ומה שייך כאן ענין של דחיה וצ"ב.

ולכא' היה מקום לבעל דין לטעון דמהמשנ"ב דהביא להלכה את פסק היד אליהו מוכח דס"ל הכי להלכה דברוב עם עדיף מזריזין מקדימין. אך נראה דאין הוכחה כלל, דיש ליישב הקושיא מהסוגיא בר"ה באופ"א ממה שהיד אליהו תירץ. [וכלל לא בטוח שהמשנ"ב ראה את תירוצו של היד אליהו שנדפס בהוספות בסוה"ס ויתכן שלמשנ"ב היה רק את המהדורה הראשונה, וגם אם הוא ראה זה לא מחייב שהוא הסכים עמו]. די"ל עפמש"כ בביאווה"ל (רפו, א - צוין במהדו' דרשו על המשנ"ב הנ"ל) בשם הלבושי שרד שאפילו אם התפלל כותיקין יותר טוב לאחר את תפילת מוסף שהיא כנגד קרבן מוסף שהיה קרב בשעה השישית [ומ"מ אין כדאי לאחר כ"כ מפני שמבטל בכך עונג שבת של אכילה]. ומבואר א"כ דבמוסף כלל אין דין של זריזין מקדימין להקדים כמה שאפשר, דאדרבה זמנה הראוי לכתחילה הוא בשעה

מל בתוך חצות אכתי הוי בכלל גדר זריזין מקדימין, ועיקר הקפידא היא כאשר מאחר עד לאחר חצות שאז נחשב ל'מאחר'. וכמבואר בלשונות הפוסקים (עי' לבוש תקפד, ד, שו"ת שבות יעקב סי' ל ועוד), ולכאור' היינו משום דעד חצות הוי בכלל בוקר והר"ז בגדר זריזין. ואמנם המעיין בלשונות האחרונים שהובאו לעיל יראה שהקפידו גם על איחור לפני חצות, אך כפי הנראה כוונתם היתה כאשר מאחרים כמה וכמה שעות בתוך היום ומחמת סיבות שאינן מוצדקות כדבעי, אך אם מחכה מעט עד שיוכלו להתאסף המוזמנים ליכא למיחש, דהא בכה"ג מקיים גם זריזין מקדימין וגם ברוב עם.

ושו"ר בתשובות והנהגות (ח"ב סי' תפח וביתר הרחבה בח"ד סי' רכו) שהג"ר אברהם פרבשטיין זצ"ל ראש ישיבת חברון כאשר נולד לו בן השתוקק לקיים ענין זריזין מקדימין ולמול הבן מיד אחר התפילה, ואע"פ שלא יהא אז אלא קהל קטן מאד, והוכיח דבריו מהסוגיא בר"ה הנ"ל, אך החזו"א אמר לו שיכול לנהוג כמנהג הרגיל בשעה שמונה תשע בבוקר ולא גילה טעמו. וביאר בתשובות והנהגות בכמה אנפי, א. דיש לחלק מהסוגיא בר"ה דהא דהתם לא אומרים לאחר ההלל לאומרו ברוב עם, היינו משום שהמצוה של אמירת ההלל תקיים עכ"פ ע"י כולם, משא"כ כאן במילה אם יקדים הרבה יפסידו את המצוה להשתתף במילה. ודברים אלו לכאור' מחודשים - דמאי שנא, הרי גם בהלל כולם מפסידי את המצוה של ברוב עם, ואע"ג שבענין של ההשתתפות במילה מבו' בתיקו"ז ועוד ספרים שהר"ז כמקבל פני שכינה [כמו שהביא שם], מ"מ אי"ז גדר של מצוה בפנ"ע אלא מעלה שזוכה לה מי שנמצא שם, אך גדר קיום המצוה הוא רק

ברוב עם, ומשמע דאיירי אפי' שבודאי יבואו עוד אנשים, וכמו שבברית מילה יש ודאי שיבואו עוד אנשים.

וגם במש"כ לרחות את דחיית ר' יחזקאל לנדא זצ"ל ע"פ הגמ' ביומא, יל"ד ע"פ מש"כ בשו"ת אגרו"מ (או"ח ח"ה סי' מג) לבאר דכל מה דיש מצות ברוב עם כאשר מקיים המצוה בפני רבים היינו דוקא במצוה שמוטלת על כל הציבור כפר ושעיר הנשרפין שזה קרבנות ציבור, אך במצוה פרטית שיחיד מקיים לעצמו אין ענין לקיימה בפני רבים כדי לקיים המצוה ברוב עם, ולפי"ז לכאור' ה"ה ברית מילה כאשר האב מקיים המצוה אין שייך כלל מעלת ברוב עם הדרת מלך. אמנם אפ"ל דגם לפי האגרו"מ במילה שייך מצות ברוב עם כיון שהמצוה מוטלת על כל ישראל אם האב לא ימול, והגדר בהא דהאב מל הוא כעין 'זכות קדימה' אך המצוה בעצמותה מוטלת על כל ישראל. [וכן משמע מכל הפוסקים שדנו לענין ברית מילה אם זריזין מקדימין עדיף או ברוב עם עדיף, ומשמע דלכו"ע יש כאן מעלת ברוב עם אך יתכן גם שדברי האגרו"מ אינם מוסכמים וצריך בדיקה].

והעולה עד כאן דלפי הפשטות ולפי רוב הפוסקים זריזין מקדימין עדיף על מעלת רוב עם, חוץ מהיד אליהו והבנין שלמה.

זריזין מקדימין קודם חצות

אך עדיין יל"ד האם מה"ט דזריזין מקדימין צריך לעשות המילה מיד לאחר תפילת הנץ, או דאפשר לכתחילה לחכות מעט ולמול בהמשך הבוקר.

ולכאור' נראה דאמנם יש מעלה להזדרז כמה שיותר, אך גם אם לא מל מיד אך

לאחר, וזה אסור אפי' כאשר מאחר בשביל לקיים המצוה בהידור, דעצם האיחור הוי כזלזול במצוה שמתעצל לקיימה.

הפולמוס בהנהגת רבי לייבל אייגר מלובלין

עוד ידוע הפולמוס הגדול שהתעורר בשנת תרכ"ה על הנהגתו של הרבי לייבלה אייגר מלובלין זצ"ל (מח"ס תורת אמת, נכד הגרעק"א, שהיה מגדולי חסידי הרבי מקוצק) שהיה מתכבד לשמש כמוהל וסנדק כא', אלא שהיה אומר - היאך אפשר לקבל פני אליהו הנביא בלא להכין לו מקום בנשמה, וע"כ ברוב הכנותיו היה מתאחר אפי' כמה שעות לאחר חצות, ויצא כנגדו המרא דאתרא דלובלין הגאון ר' יהושע העשיל אשכנזי זצ"ל בכרוז ואזהרה שלא ימולו את בניהם לאחר חצות, והעובר ע"ז נקרא עבריין. והלך לגדולי אותו הזמן שילמדו עליו זכות ואכמ"ל בכ"ז (וע' ירחון אהל תורה תרפ"ח, ס' מאיר עיני הגולה ח"ב במכתב לג מבעל החי' הרי"ם, סו"ס לבושו צדקה למוהר"צ הכהן מלובלין, שם ושארית לנפש חיה סי' א מהגר"ח א וואקס בעל שו"ת נפש חיה, אגרת סופרים מכתב כג מהגר"ש סופר אבד"ק קראקא ועוד).

בענין ביטול תורה למצות מילה

והנה טענה נוספת יש למאחרים את המילה, והיא כדי שלא יהיה ביטול תורה דרבים כאשר יהיה זה על חשבון זמן סדרי הכוללים. והנה ידוע בקהילתנו שכן הנהיג מורינו הגר"ח קמיל זצ"ל שלא לערוך בריתות בשעות סדר א'. ונראה פשוט [וכן א"ל מורינו הגר"י טשזנר שליט"א] שלא היתה כוונתו באופן שעורך את הברית לבני המשפחה המצומצמת, שזה ודאי אפשר וצריך לעשות כן, דאי"ז בגדר ביטול תורה

מעלה של ברוב עם וא"כ אין חילוק בין מילה להלל.

ב. שבהלל רצו לתקן זמן קבוע בשחרית או במוסף, והעדיפו לתקן זמן קבוע מיד לאחר תפילת שחרית, ולא לקבוע תקנה לאחרו לאחר מוסף, שאין ראוי להפסיד זריזין בתקנה קבועה רק בשביל להרויח ברוב עם. משא"כ מצות מילה דאינה שייכת לתפילה שפיר איכא למימר דהיכא דמתאחר כדי לקיים המילה ברוב עם שפיר דמי.

ג. בלשונו משמע שזה המשך לחילוק הקודם, אך לכאו' אפ"ל שזה הסבר נפרד] דהיכא שמתאחר לצרכי המילה - כדי שיהיה ברוב עם, אי"ז בגדר 'מאחר' אלא אכתי הוי בגדר זריזין, וכמו שאמר רבי צדוק מלובלין זצ"ל שהרי מעלת זריזין מקדימין לפי' מאברהם אבינו שנא' בו "וישכם אברהם בבוקר", ואעפ"כ נתפרש בו "ויחבוש את חמורו", והיינו שהתורה באה להשמיענו שלא נמנע מלעשות מה שצריך לצרכי המצוה, ואי"ז מגרע מגדר הזריזין. וה"נ במילה שיש צורך המצוה לקיימה ברוב עם ובפרט שיש בזה גם קידוש ה', ושיש בזה גם הודאה כעין ברכת הגומל שהתינוק הנימול הוא כעין יוצא מבית האסורים.

והנה לפי כל ההסברים הנ"ל לכאו' היה נראה שמה"ט יהיה מותר גם לאחר המילה לאחר חצות, אך איהו גופיה (תשובות והנהגות ח"ב שם) סייג דבריו דהיינו דוקא לאחר כמה שעות בתוך הבוקר אך לאחר חצות ודאי אסור וכמש"כ האו"ז (שהו' לעיל) דנראה כמתעצל במצוות ה'. והיינו דיש ב' חלקים בדין זריזין מקדימין - א' להקדים כמה שיכול, וע"ז י"ל דשפיר אפשר להתאחר כדי לקיים המצוה ביתר הידור דאי"ז מוגדר ל'ביטול' הזריזין. ב' שלא

השחיטה. ובתשובות והנהגות (ח"ד סי' רכו) ר"ל דאי"ז חולק על הריא"ז שהביא השל"ג שמבטלין ת"ת למילה, די"ל דבחורי ישיבה שאני שאין להם לבטל בשום אופן כמבואר בירושלמי (פ"ק דחגיגה). והיינו דיש מצבים שזהו ביטול תורה לעצם המצב של העלייה בתורה, ובכה"ג פטור אפילו ממצות שא"א לעשותן ע"י אחרים, וכן ידוע מהשו"ע הרב ואכמ"ל בזה. ועד"ז אולי אפ"ל דביטול תורה כללי של כל הקהילה חמיר טפי. [וכמו שמצינו כע"ז שיש ישיבות שמתקנים תקנה לא להתחתן עד ועד מסויים, או שלא לערוך חתונות בתקופות מסויימות, ואע"ג דמבטלין ת"ת להכנסת כלה, וכן ע"ז מתבטל ממצות זריזין מקדימין, מ"מ כיון שזה פרצה לכלל הציבור חמיר טפי, ואכמ"ל בזה, ודברים אלו נתונים למשקל דעת תורה של גדולי הדור איך להגדיר כל מצב].

אמנם העיר מו"ח הג"ר שלמה לוי שליט"א דיתכן מאד שתקנת הגר"ח קמיל זצ"ל נבעה ממה שבזמנו הקהילה עדיין היתה מצומצמת, ולכן אם היה מתקיים ברית פירוש הדבר היה שבאותו יום אין סדר א' בקהילת אופקים...

ולמעשה צריך בירור ושאלת רב.

דרבים, אלא הכוונה למי שעורך הברית באולם ומזמין את כל ידידיו שכניו ומכריו.

ויל"ד בעיקר התקנה דהנה השל"ג (ריש מסכת מגילה) מביא מהריא"ז דמבטלין ת"ת לברית מילה, כשם שמבטלין ת"ת להוצאת המת אע"ג שיש לו קוברין, וכן מבטלין ת"ת להכנסת כלה, ואם מבטלין ת"ת בעבור הוצאת המת כ"ש בעבור מצות מילה. וא"כ אין לחוש לביטול תורה. וכן ראיתי בסו"ס הבט לברית (ש"ד שאלה לה) ששאלו להגרש"ז אויערבאך זצ"ל אם לאחר הברית אחרי תפילת מנחה כדי שלא יהיה ביטול בסדרי הכולל, והשיב: "יותר להתבטל מהכולל וללכת לברית". וצ"ל דכוונת התקנה היתה שצריך לעשות הברית לפני סדר א'. אך יל"ע במי שאין באפשרותו כלל לקיים המילה בשעות הבוקר המוקדמות למה לא נימא דמבטלין ת"ת לברית מילה. ויתכן שלתקנות הנוערות להעמדת צביון של קהילה שלא יהיה ביטולים גדולים של סדרי הכוללים חמיר טפי, ובכה"ג לא אומרים דמבטלין ת"ת. ושו"ר להביא לזה כעין ראיה, דהנה בלקט יושר (סוף תפילת שחרית) מביא שבחורים רצו לילך אל המילה. ואמר להם רבם בעל התורה"ד - מה אתם רצים אל המילה בשביל לענות אמן, תלכו אל בית



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס

בדין הפרשת חלה כאשר רוצה לאפות חלק מהעיסה היום, ולהקפיא את שאר העיסה ולאפותה לשבת הבאה

מקור הדין

הסתפקתי בדין הפרשת חלה כאשר רוצה לאפות חלק מהעיסה היום, ולהקפיא את שאר העיסה ולאפותה לשבת הבאה. וידידי הגאון הגדול רבי אמיר ולר שליט"א, מח"ס ירוץ דברו, וש"ס, כתב לי באריכות נפלאה, וזה לשונו:

בירושלמי מסכת חלה (פ"א ה"ה) איתא, העושה עיסה על מנת לחלקה בצק, פטורה מן החלה. וכן פסק הרמב"ם (פ"ו מהל' ביכורים הי"ט) וז"ל: העושה עיסה לחלקה בצק פטורה. ע"כ. אמנם הראב"ד בהשגותיו שם חלק על הרמב"ם, וכתב שחייבת בחלה. ע"ש.

ומרן בש"ע (יו"ד סי' שכו ס"ב) פסק כהרמב"ם, שהעושה עיסה לחלקה בבצק פטורה. ע"כ. והכוונה בזה, שאף העושה עיסה שיש בה שיעור חיוב חלה, אם דעתו לחלקה בעודה בצק לחלקים, ובכל חלק וחלק אין שיעור חיוב חלה, הרי היא פטורה מחלה.

לכאור' קשה על המנהג להפריש חלה

אף שעושה ככרות קטנות

ולכאורה צריך ביאור, דלפי דברי הרמב"ם ומרן הש"ע כל האופה חלות בביתו יהיה פטור מהפרשת חלה, דאף שיש בכל העיסה שיעור חיוב חלה, הלא אח"כ הוא מחלק את העיסה לככרות קטנות שאין

בכל אחת מהן שיעור חיוב חלה, ועינינו רואות שאין המנהג כן, אלא כל שיש בעיסה שיעור חיוב חלה, מפרישים חלה בברכה. ובפרט שמצינו להתוס' בברכות (לז: ד"ה לחם) שאחר שכתבו שורמשי"ש (אטריות) חייבין בחלה כדעת ר"ת כל שתחילתה עיסה היינו בלילה עבה חייבת אע"פ שאח"כ מבשלם ואינו אופם, כתבו בזה"ל: ורבינו יחיאל ז"ל היה מסופק אם וירמשי"ש חייבין בחלה משום [דאמרינן] עושה עיסתו בצק כדי לחלקה פטורין מן החלה דלית בהו שיעורא, הכא גבי וירמשי"ש נמי פעמים מחלקן שאין משימין שיעור חלה בקדרה אחת, אך היה מצריך ליקח חלה בלא ברכה בשביל הספק. עכ"ל. וכ"כ בהגהה שבהגהות מימוניות שבסוף זרעים (אות יד) וז"ל: כתב רבינו שמחה הא דאמרינן העושה עיסה ע"מ לחלקה בצק פטורה, לא תימא דוקא לחלקה בין שתי נשים, אלא אפילו לחלק לעצמו או אפילו לעשות ממנו בצקות קטנות פטורות אם לא שיצרפם בתנור. עכ"ל. ואם כן יש לתמוה לכאורה על מנהג ישראל קדושים להפריש חלה בברכה על ככרות קטנות שאופין בבתייהם שאין בכל אחת שיעור חלה.

תירוצ' מהר"י קורקוס והש"ך והגר"א

אמנם כבר עמדו בזה האחרונים ותרצו, דמה שאמרו עיסה שעשויה לחלק פטורה, היינו דוקא כשמחלק העיסה לאחרים וכל אחד מקבל פחות משיעור חיוב חלה,

אבל כשמחלק העיסה לעצמו לא חשיב כעיסה העשויה לחלק וחייבת בחלה. וכמ"ש מהר"י קורקוס (על הרמב"ם שם), ומהריק"ש (סי' שכו ס"ב), והלבוש (שם), והפרישה (שם אות ג), והש"ך (סק"ה), והגר"א (סק"ז), ומהרי"ט אלגאזי (בביאורו להל' חלה להרמב"ן אות טז), ובשו"ת צמח צדק מליובאוויטש (חיו"ד סי' רלה אות ג) ועוד. ע"ש.

ולפי דבריהם בנ"ד שעושה עיסה בשיעור החייב בחלה, ואינה רוצה לחלקה לאחרים אלא רוצה הכל לעצמה, רק שאינה רוצה לאפות הכל בבת אחת אלא להקפיא חלק מהעיסה ולאפותה לאחר זמן, שפיר חייבת בהפרשת חלה כדת וכדין ובברכה.

תירוצי הדברי חמודות

איברא דחזיתיה להתוספות יו"ט בספרו דברי חמודות (על הל' חלה להרא"ש סי' ג אות כ) שאחר שהביא דברי התוספות בברכות הנ"ל, שרבינו יחיאל הסתפק אם וירמשי"ש חייבין בחלה משום דאמרינן עושה עיסתו בצק כדי לחלקה פטורין מן החלה דלית בהו שיעורא, הכא גבי וירמשי"ש נמי פעמים מחלקן שאין משימין שיעור חלה בקדרה אחת, אך היה מצריך ליקח חלה בלא ברכה בשביל הספק. וכתב וז"ל: ונראה לי שלזה נתכוון ר' מרדכי יפה ז"ל (בסי' שכו ס"ב) דכתב העושה עיסה ע"מ לחלקה לאחרים בעודה בצק פטורה ע"כ. וסברא נכונה היא וקרוב לשמוע שזה היה ספיקו של רבינו יחיאל ג"כ. ועוד אני אומר דחלקה בצק אפילו לעצמו היא, ומיהת דהיינו שיחלקה שלא לאפות עכשיו הכל אלא ליומא אחרא או מסעודה לסעודה אחרת כמו משחרית לערבית, אבל המחלק העיסה בצק לאפות מיד הכלא ע"פ שאין

בכל חלק כשיעור לא נפטר כלל, דא"כ דוקא ככרות גדולות שבכל אחת שיעור חלה הוא דחייב וכו' אבל כשאופה כשיעור אע"פ שנתחלק לככרות קטנות לא נפטר כלל, ובהכי אין אנו צריכין למה שכתב ר' מרדכי יפה ז"ל דדוקא לאחרים היא, דפשטא דמימרא לא משמע הכי. עכ"ל. ומבואר דס"ל דהא דאמרו שעיסה העשויה לחלק פטורה מחלה, היינו אפילו אם מחלקה לעצמו, אבל אינו אופה הכל עכשיו אלא מחלקה לשני זמנים כגון מיום אחד לחבירו או מסעודה לסעודה, חשיב עיסה העשויה לחלק שפטורה מחלה.

אחרונים שחששו לשיטת הדברי חמודות הנ"ל

ולפי חילוקו, בנ"ד שרוצה להקפיא חלק מהעיסה ולאפותה אחר שבוע, ואין בכל אחת מן העיסות שיעור חלה, אינה צריכה להפריש חלה כלל, דהוי עיסה עשויה לחלק. ואכן בספר שמירת שבת כהלכתה ח"ב (פרק מב הערה מה) כתב בשם הגר"ש זצ"ל אוירבך זצ"ל דבכה"ג חייב בחלה אך יפרישו ללא ברכה. וכ"כ הגר"י בלויא זצ"ל בספר לקט העומר (פ"ז סק"י). וכ"כ בספר אמרי יעקב שטרן (סי' ב ספ"ט), ובשו"ת דברי דוד טהרני ח"ג (חיו"ד סי' מז) ע"ש. שו"ר בקובץ אליבא דהלכתא (גליון מא עמ' טז) דמטו ביה משמיה דהגר"נ קרליץ והגר"ש דבליצקי זצ"ל, שאין לברך על הפרשת חלה מעיסה שבדעתו לאפות ממנה מעט כעת ושאר העיסה שומר לשבתות הבאות. ע"ש. וכ"כ הגאון רבי עמרם פריד שליט"א בקובץ "אזמרה לשמך" (גליון 6, פר' שלח תשע"ח), וכן הסיק בספר שערי חיים (רוטר ח"ג סי' פד). וגדולה מזאת כתב בספר באר בשדה (הלכות חלה עמ' רסג) דבכה"ג פטורה מלהפריש חלה. ע"ש. וע"ע מ"ש בזה בשו"ת

נראה שיש להפריש חלה בברכה בנ"ד

ומעתה נראה לומר, דאי הוו דברי הרב מעדני מלך מסתייעים מדברי התוס', אה"נ, היה לנו לחוש לדבריו עכ"פ לענין הברכה, אבל מאחר וגם דברי התוס' לא אתו שפיר לדבריו וכמ"ש התפארת למשה והצל"ח ועוד, ואם באנו לחשוש לדברי התוס' היה לנו להצריך שיאפו כל שיעור חלה בפעם אחת בתנור דוקא כדמשמע מדבריהם, וכן מבואר יותר בהגהה להגה"מ הנ"ל, דס"ל נמי שכל שחילקם לככרות קטנות לא מיחייב בחלה אא"כ נצטרפו בתנור. ובזה כיון שהמנהג פשוט להפריש חלה בברכה אף כשאופה בתנור בזה אחר זה, ממילא יש לומר דאזלינן בתר רוב הפוסקים הנזכרים לעיל הסוברים שכל שאינו מחלק לאחרים שפיר חייב בחלה, וה"ה כשאופה את העיסה בזמנים שונים, כל שעושה לעצמו שפיר חייב בחלה. ומה גם שיש לצרף גם את דעת הראב"ד שחלק על הרמב"ם, וס"ל שאף עיסה העשויה לחלק חייבת בחלה. ובפרט לפי מ"ש הגר"ש ואזנר זצ"ל בשו"ת שבט הלוי ח"ד (סי' קמה) שמנהגינו כדעת הגר"א שפסק שדוקא ע"מ לחלק לאחרים פטור. ע"ש. וידוע דבמקום מנהג לא אמרינן סב"ל כדאיתא בשו"ת תרומת הדשן (סי' ל) ועוד.

ובצפייתי צפיתי לידי"ן הגאון כמוהר"ר אליהו בנימין מאדאר שליט"א בקובץ ויען שמואל ח"ז (סי' כב) שהאריך הרחיב בזה כיד ה' הטובה עליו, והביא כמה וכמה ראיות מדברי חז"ל והראשונים דבכה"ג חייב להפריש חלה בברכה, כדברי מהר"י קורקוס והש"ך והגר"א וסיעתם, ואין לחוש לזה לסב"ל מחמת חידושו של הדברי חמודות. וצירף שם את שיטת הראב"ד הנ"ל, דאף בעיסה העשויה לחלק יש

דברי בניהו חלק כ"ו (סי' ע), ובספר פסקי תשובות (סי' רמב הערה 97) ע"ש.

דחיית התפל"מ והצל"ח לחידושו של הד"ח הנ"ל

ברם חזינן להגאון בעל תפארת למשה (סי' שכו) שכתב, שלא מצינו מקור לחילוק זה של הדברי חמודות, והוא נגד פשטות הפוסקים. והביאו בפתחי תשובה (שם סק"ב). גם הצל"ח (בברכות שם) דן אודות המנהג בתפוצות ישראל להפריש חלה בברכה אף על חלות קטנות שאין בכל אחת כדי שיעור חלה, ותמה ע"ז מדברי רבינו יחיאל בתוס' הנ"ל, ושוב הביא דברי הלבוש והש"ך דמיירי לחלקם לאחרים, וכתב שמדברי רבינו יחיאל לא משמע כן, ולאחר מכן הביא חילוקו של הדברי חמודות דמיירי שמחלק האפיייה לב' זמנים, וכתב ע"ז, שדברי רבינו יחיאל אינם סובלים חילוק זה, דלפי דברו כך היה לרבינו יחיאל לומר שוירמשי"ש פעמים אינם מבשלים הכל בפעם אחת, כי לדברי המעדני מלך העיקר הוא אם נאפים בפעם אחת. אלא שבסיום דבריו שוב צידד שאף רבינו יחיאל מודה למ"ש הלבוש והש"ך דלא פטרינן מן החלה אלא כשהוא לחלק לאחרים, אבל לעצמו חייב. משום שראויים להצטרף אח"כ ע"י סל. משא"כ סופגנים (וירמשי"ש) שפטורים מן החלה, ואין יכולים להצטרף אח"כ. ע"ש. ועכ"פ מבואר דלא שמיע ליה דהיינו לא סבירא ליה חילוקו של הדברי חמודות הנ"ל. וע"ע בשו"ת בית אפרים (חיו"ד סי' סט), ובספר דעת קדושים (גדולי הקדש סי' שכו סק"ג), ובספר חלת לחם (דף קסז ע"ב), ובשו"ת מלמד להועיל (חיו"ד סי' קא), ובשו"ת חסד לאברהם תנינא (חאו"ח סי' נג), ובחזון איש (יו"ד סי' קצח סק"ג) ע"ש.

לא אמרין סב"ל בכה"ג. ובפרט לפמ"ש"כ בשו"ת שבט הלוי הנ"ל שהמנהג בזה להפריש חלה בברכה. ודו"ק.

דברי עוד אחרונים הסוברים שיש להפריש חלה בברכה בנ"ד

וגם אשור"ר להגאון רבי אדיר הכהן נר"ו בשו"ת ויען הכהן ח"ב (סי' לב) שג"כ האריך בה והעלה כאמור שיש להפריש בכה"ג חלה בברכה, ושכן הסיק הג"ר אביה שמריה חדוק נר"ו בקונטרס בית רחמים ח"א (סי' יד עמ' קנ), ועוד הביא שם שגם בספר מעין אומר ח"ה (עמ' קטז וקכח) מובא, שנשאל בזה בתורה שבעל פה פעמיים מרן מלכא הגאון רבינו עובדיה יוסף זצ"ל, והשיב להפריש חלה בברכה. ומי כמוהו מורה. ע"ש. ואכן כן משמעות דברי מרן מלכא זיע"א בספרו חזון עובדיה שבת ח"א (עמ' יד והלאה) כיעו"ש. ובקובץ אליבא דהלכתא (גליון מא עמ' טז) הביאו שכן דעת הגאון רבי משנה קליין זצ"ל בעל המשנה הלכות, ושכן הורה מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, דנקטינן כדעת האחרונים דעל מנת לחלק היינו בדוקא לשני אנשים, אבל המחלק לעצמו לא מקרי עושה על מנת לחלק, וחייב להפריש חלה בברכה כשעושה עיסה גדולה ומקפיד חלקה אף שאין בכל חלק שיעור חלה. ע"ש. וכן ראיתי שהעלה הג"ר יצחק מאזוז שליט"א בשו"ת חקרי הלכה ח"א (חאו"ח סי' ו) ע"ש.

הנלע"ד בזה

והנלע"ד בזה שחייב להפריש חלה באופן הנ"ל, והסומך על הפוסקים הנ"ל אף לברך על הפרשה זו ודאי יש לו על מה שיסמוך אף לכתחלה. אך הנכון יותר שיאפה כל החלות בפעם אחת, ולאחר מכן יקפידם

להפריש חלה בברכה. ושכן דעת המאירי (פ"ק מ"ה), ושכ"נ דעת הרשב"א ז"ל בפסקי חלה (שער שני). ועוד דנודעה שיטת הרדב"ז ח"א (סי' רכט ועוד), דכל שהכרענו לקיים המצוה, באופן זה יש לברך ע"ז ולא אמרין בכה"ג סב"ל. ע"ש. וכ"ד פוסקים רבים. ואף שרבים חולקים ע"ז, בנ"ד יש לצרף דעת הרדב"ז ודעימיה. וסיים, דכל זה אני אומר לאפושי בהיתרא, אבל לענ"ד הדבר ברור דבנ"ד חייבת להפריש חלה בברכה, שכ"נ דעת כל הפוסקים כמעט ואין לחוש בזה לסב"ל. עכ"ד.

בנ"ד יש ס"ס לברך, והמחלוקת היא במצוה ולא בברכה

ועיין היטב למרן מופת הדור זיע"א בשו"ת יביע אומר ח"י (חאו"ח סי' כ) שכתב, דאף דלא קי"ל כחידושו של הרדב"ז שכל שהמחלוקת היא במצוה ולא בברכה, הברכה נגזרת אחר המצוה. והוכיח כן מכמה מקומות בשלחן ערוך דלא ס"ל כהרדב"ז. מ"מ סיים שם בזה"ל: ומיהו נראה שאם יש ספק ספיקא להכשיר המצוה, שפיר סמכינן לצרף סברת הרדב"ז לענין הברכה. ואף דבעלמא לא מהני ספק ספיקא בברכות, כמ"ש הגאון מכתם לדוד (סי' ג), כאן הברכה נמשכת אחר המצוה, וברוכי נמי מברכינן. וכיוצא בזה כתב בעל שדי חמד בשו"ת מכתב לחזקיהו (סי' א דף ח ע"ב) ע"ש. עכ"ד. ולפ"ז בנ"ד שפיר אית לן ס"ס, שמא הלכה כהראב"ד ודעימיה שאף בעיסה העשויה לחלק חייב להפריש חלה בברכה, ואת"ל שאין הלכה כמותם, שמא כדעת מהר"י קורקוס ומהריק"ש והלבוש והפרישה והש"ך והגרא"א ומהרי"ט אלגאזי והצמח צדק ועוד, דעיסה העשויה לחלק היינו דוקא כשמחלקה לכמה אנשים. וכיון שהמחלוקת היא במצוה ולא בברכה,

דיש אומרים דחשיב עיסה העשויה לחלק שפטורה מחלה, ורבים מהאחרונים חששו לשיטה זו עכ"פ לענין ברכה, ולכן פסקו שיפרישו חלה ללא ברכה. אמנם דעת רוב האחרונים עיסה העשויה לחלק היינו שמחלקה לכמה אנשים, אבל אם זה לעצמו אף שאופה אותה בזמנים שונים, חייבת בחלה ואף יש לברך על הפרשה זו. וכיון שיש כמה וכמה צדדים לחייב בחלה, והמחלוקת היא במצוה ולא בברכה, וכמה כתבו שהמנהג להפריש חלה בברכה בכהאי גוונא, המברך יש לו על מה שיסמוך אף לכתחלה. אמנם היותר נכון לענ"ד שיאפה כל החלות בפעם אחת ויקפיא את החלות בעודן חמות לשבת הבאה, כמבואר בסימן הקודם, ובזה מוציא נפשו מן המחלוקת. (עכ"ל).

בעודן חמות, ויוציאם שוב בערב שבת ויפשירם, ויחממם בתנור סמוך לשבת באופן שיהיו חמות וטריות, ובכך מוציא עצמו מן המחלוקת הנ"ל. ושו"ר שכן כתב בספר שערי תורת הבית (סי' י פ"ב סי"א) שעצה יותר טובה לאפות תחילה חלות מכל הבצק, ולהקפיא את החלות העודפות לשבתות הבאות, ובזה לפי רוב השיטות אפשר להפריש חלה בברכה. (ובאופן שמקפיא את הבצק הסיק שם שיפריש ללא ברכה.) ע"ש.

זאת תורת העולה

העולה מן האמור, נחלקו הפוסקים באופן שעושה עיסה גדולה שיש בה שיעור חלה, ורוצה לאפות מקצתה (שאינ בו שיעור) היום, ולהקפיא שאר העיסה לשבת הבאה,



הרב זאב רזנטל

בגדר איסור סחורה בפירות שביעית

אלא שמצינו בהלכות שביעית שלא חששה התורה שמא יבוא המשמיט לידי הפסד אלא אדרבא מצווה הוא להפקיר כל שדותיו ואסור לשומרן ולעובדן אע"פ שיבוא לידי הפסד מרובה (ואם יאמר מה נאכל בשנה השביעית... וציוויתי את ברכתי..., ומ"מ לא התירוהו לעבור על דיני שביעית מחמת הפסד ממוני).

ואף מדברי הירושלמי הנ"ל אין הכרח שאסור להרוויח ממכירת פירות שביעית, דהקשו בירושלמי "וישקלו בליטרא וימכרו בזול", ותרצו שאם אומר את כן אין הוא נזהר בקדושת הפירות, ובהגהות הגר"א גרר בקושיא "וישקלו בליטרא וימכרו ביוקר", ובשנות אליהו ביארו הקושיא לגירסא זו דמה בכך שימכור בכה"ג (במשקל וביוקר), על קושיא זו תירץ הירושלמי שאם כן לא ידע הלוקח שצריך לשמור הפירות בקדושתן, משמע שרק משום כך צריך למכור בזול ולא משום שאם ימכור ביוקר יעבור על איסור סחורה, חזינן שלהרוויח מהמכירה אי"ז נכלל באיסור סחורה.

(**אמנם** בפ' הרא"ש ובתוס' אנשי שם כתבו שהם שני טעמים א' שימכרו בזול ב' כדי שיהא נזהר בקדושת הפירות, ולדבריהם צ"ב אמאי בעינן שימכרו בזול, ועיין בפני משה (במשנה) דכתב "אלא מוכרן אכסרה שמתוך כך ימכור אותם בזול ויהא ניכר שהוא נוהג בהן מנהג הפקר").

וכן משמע מביאור מרן הגר"ק שליט"א (בירושלמי) שכתב דאף בגוונא דליכא

מתני' (פ"ז מ"ג) "הצבע צובע לעצמו ולא יצבע בשכר שאין עושין סחורה בפירות שביעית", ע"כ.

פשוט וברור שלא אסרה תורה מכירת פירות שביעית אלא אסרה את הסחורה בפירות שביעית, דבר זה מוכח ממשנתנו גופא שכתבה "אבל הוא לוקט ובנו מוכר על ידו, לקח לעצמו והותיר מותר למכרן", וכן כתב בתפארת ישראל לקמן (פ"ח מ"ה) "ולכולן הוא נותן מתנת חנם, אף דבעלמא מתנה דינו כמכר, הכא שאני דהרי גם מכירה שרי ורק סחורה אסור וכו' ", עכ"ל.

השתא דאתינן להכי שמכירה לחוד וסחורה לחוד שומה עלינו לברר ולבאר מהו איסור סחורה האמור כאן, ובאיזה אופן הותר למכור פירות שביעית ומ"ט התירו בכה"ג.

הנה יש שפירשו ששורש איסור סחורה הוא שלא ירוויח ממכירה זו יותר מדמי הפירות אלא התירו רק כדי שווין, ולפו"ר יש ראייה לדבריהם מדברי הירושלמי (פ"ח ה"ג) דכתב "אין מוכרין פירות שביעית לא במדה ולא במשקל ולא במנין, למה כדי שימכרו בזול", משמע לכא' שאסור למכור ביוקר ולהרוויח מפירות שביעית ומותר רק אם מוכר בזול כדי דמיהן, ולכא' מה שהתירה התורה למכור בזול היינו כדי שלא יפסיד את שווין כדוגמת "לקח לעצמו והותיר מותר למכרן" [יעויין במלאכת שלמה שהביא בשם רבינו יהוסף שאפי' אם קנה הפירות מאחר לצורך עצמו מותר למכור, ולכא' הטעם כנ"ל כדי שלא יבוא לידי הפסד].

שאסור במדה משקל ומנין (וביוקר) זהו כדי שלא ינהג בהן הלוקח שלא בקדושה].

וה"ה באחין או שותפין אם משנים מדרך הסחורה מותרים למכור כגון אם כל א' וא' לוקט לבדו או אם מוכר אחד מן האחים שלא במקום שרגיל כל שנה מותר אפי' בשביל כולם ואינו עובר באיסור סחורה.

לכא' קשה דמצינו בדברים האסורים משום מחזי כסחורה שלא התירו בהם כשעושה מעט, כגון "אין פורעין חוב מדמי שביעית" לא חילקו בין חוב קטן לחוב גדול ובפשיטות אסור לפרוע אפי' שו"פ, וכן מצינו באומר לפועל לקוט לי ירק היום שכרו מותר שהקשה בתוס' יו"ט (פ"ח מ"ד) מאי שנא מצבע שאסור לצבוע בשכר ותירץ שלקוט לי ירק הוא שכר מועט אבל בצבע הוא שכר מרובה ודמי טפי לסחורה, אמנם ברמב"ם (כתב (פ"ו הי"ג) מפני ששכר הפועל מועט ולא קנסו בו משום כדי חייו" נראה מדבריו שאילולי הטעם של כדי חייו היה אסור אפי' אם זה שכר מועט, וזה תימא דבפירות גופייהו אמרינן שאם מוכר מעט לא חשיב סחורה ומותר למכור ואילו במחזי כסחורה אסור אפי' מעט, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא.

וי"ל דבפירות גופייהו אם מוכר מעט אי"ז סחורה כלל אלא מכירה ולא נאסרה המכירה, אבל הנך האסורים משום מחזי כסחורה אף במעט הרי הם נראים כסחורה כגון פירעון חוב וצבע ומלקט ירק בשכר שהמעשה עצמו נראה כסחורה ולאו דווקא בעשיה מרובה אסרו (לכא' מחזי כסחורה זהו מדרבנן שאסרו כל מה שהוא כעין סחורה דאורייתא, ומשו"ה מותר לפועל ללקוט ירק בהיתר של כדי חייו כיון שבכה"ג

משום סחורה נמי לא ימכור במדה משקל ומנין (ולכא' ביאר כן אף לגירסת וישקלו בליטרא וימכרו בזול) משמע דס"ל שאיסור סחורה אינו אוסר למכור ביוקר ומה שצריך למכור בזול הוא מטעם אחר ולא משום סחורה.

לכך נראה דאיסור סחורה היינו להרוויח הרבה ולעשות את פירות השביעית מקור להגדלת רכושו ולהעשרת נכסיו כיון דהוי זילזול בקדושת הפירות שעושה בהם מסחר, ומ"מ לא נאסרה המכירה אף אם מרוויח מעט וכמו שנתבאר, וכן כתב רש"י (הובא בר"ש כאן) "דהתורה אמרה לאכלה ולא לסחורה וכו' ולא שיעשה בהם סחורתו להצניע לאחר שביעית ולהעשיר", נראה דהאיסור סחורה הוא למכור באופן המביא להעשיר.

והנה חזינן במתני' שאם משנה מהדרך שרגילים לסחור בה כבר יצא מאיסור סחורה, כגון אם מוכר שלא בשוק או כשמלקט ובנו מוכר בשבילו או שלקח לצורך עצמו והותיר שמותר למכור אף בשוק כיון שאי"ז דרך סחורה, שדרך סחורה היא שקונה ומוכר בשוק או לוקט ומוכר בשוק, והיכא שעושה שינוי תו לא מזלזל בפירות, וכן מותר למכור רק מעט מעט ולא הרבה יחד דבכה"ג אי"ז דרך סחורה, מכל זה מוכח שלא איכפת לן אם ירוויח מהמכירה כל היכא שמשנה מדרך סחורה, ואפי' אם הוא שינוי שאינו ניכר ללוקח כגון לקח לעצמו והותיר שלא ניכר ללוקח ולבני השוק אם לקט המוכר לצורך עצמו או כדי למכור, והטעם שצריך לשנות כדי שהמוכר עצמו לא יזלזל בפירות ומה"ט בכה"ג אפי' אם מוכר בשוק כדרך שרגיל למכור ובמחיר שרגיל למכור אינו עובר על איסור סחורה [ומה

מנורה איסור סחורה בפירות שביעית בדרום רכה

שלא יראה סוחר בפירות שביעית" משמע דאפי' אם מוכר מעט ובבית או ע"י בנו שבכה"ג אינו עובר באיסור סחורה, מ"מ אסור למכור במדה משקל ומנין משום שנראה סוחר בפירות שביעית (וצ"ע למה לא הביא הרמב"ם את טעם הירושלמי שלא ימכור במדה כדי שיזהר הקונה בקדושת הפירות) חזינן דאף אם אינו עובר באיסור סחורה צריך שינוי נוסף אף במעט כדי שלא יראה כסוחר.

לא גזרו רבנן, שאם היה זה איסור דאורייתא לא נתירו משום כדי חייו) מוכח דאיסור סחורה הוא דווקא דרך וצורת סחורה, אבל מכירה מועטת בבית אינה סחורה אף אם מרוויח ממכירה זו.

ובן משמע מדברי הרמב"ם (פ"ח מ"ג) שכתב וז"ל "הוא אומר שהדבר המועט שמותר לאדם למכרו מפירות שביעית כמו שיתבאר אחר זה אסור למכרו על דרך מכירת שאר המכירות בשאר השנים



הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

גדר טבעות עדשות מוגע ושיניים תותבות, לענין חציצה בטבילה

שכלפי תכשיט זה אין מאורע מזדמן שמכריח להסירו עתה, שיוכיח שחפץ זה אינו קשור לגוף משום שצריך לוותר עליו בעת מזומנת, שהרי אף הסרתו אינה מפני שהוא מפריע אלא אדרבה הוא לצורכו של האדם או של החפץ, ואין מציאות אחרת המכרחת להסירו, ולכן אינו חוצץ. וא"כ אין חילוק בין קפידא לזמן מועט או לזמן מרובה אלא דמטרת ההסרה מעידה על שייכותו והתבטלותו לגוף. ולפ"ז יתכן שיהיה חפץ שמסירים אותו מהגוף פעמים רבות [אף יותר פעמים מעתים מזומנות ללישה], ועם כל זה לא יחצוץ דהענין תלוי במחשבת האדם בטעם הסרתו. דמחשבתו של האדם מגדירה את מהות החפץ האם הוא מבוטל לגוף אם לאו. וכן נראה עוד בפת"ת לקמן אסקט"ו שהביא את דברי החת"ס בענין טבעת שברחם שאף שמסירתה בשעת לידה [או לנקותה] אינה מקפדת עליה אלא שצריכה לפנות מקום ליציאת הולד ע"ש. [ואין לזה ענין עם חוטים מוזהבים [האמור בסעיף ד'] דהתם חיישינן שמא משו"ה לא תטבול שפיר. ועוד ששם הוא לעתים קרובות ואינו מתבטל לגוף.

ב. ואם כנים דברי יתייבב מה שהעיר בהגהות כאן דמתוך דברי החת"ס והגרעק"א והנו"ב שדנו בענין טבעת שברחם שמוציאים אותה בשעת לידה - דהוא לזמן מרובה נראה שחלקו על הזכרון יוסף וק"ק על הפת"ת שהביאו ללא כל חולק ע"כ. ולפמשנ"ת א"ש דהסרת הטבעת שברחם אף שהיא לזמן רב מ"מ היא

קצ"ח. ס"א פת"ת סק"א ד"ה לפעמים - עיין בשו"ת זכרון יוסף שכתב דמ"מ בעינן דוקא שמקפדת לעיתים מזומנות כאותה שכתב הט"ז בסקכ"ג דטבעת מהודקת באצבע חוצץ משום דמסירתו בשעת לישה.

א. ראיתי שדנו בביאור חילוקו, ויש שהסיקו לחלק בין קפידא לזמן מועט או לזמן מרובה נפק"מ לטבעת שברחם, ראה בהגהות אבני השולחן כאן שהביא כל הענין. ואענה חלקי גם אני בביאור דברי הזכרון יוסף, דיש דברים המקפידים עליהם לעיתים מזומנות דלעולם שיוזמן אותו ענין - צריך להסירו, כוונתו דענין ביטול התכשיט דלא להוי חציצה לגוף הוא ברמת התבטלותו לגוף. ולכן חפץ הנמצא על גופה אף שעשוי לנוי, אם בהזדמנו לפונדק אחד יחד עם מאורע אחר מוכרחים להסיר החפץ - אות היא שאינו בטל להיות כחלק מהגוף. ולכן אף באופן שבמשך זמן רב מאוד לא יפגשו יחד [בניד"ד - שלא תלוש בצק זמן רב] מ"מ הטבעת לא תחשב לחלק מהגוף שלו - יצויר מפגש המנוגד לה יצטרכו להסירה. אולם ישנם דברים שאע"פ שלפעמים מסירים אותם אינו מפני עת ארוע מזומן שהגיע עתה אלא הוא רגילות להסירו פעם בכמה חדשים לאורר אותו או את העור שתחתיו [כעין שמצינו במוצא אבדה שצריך לשוטחה בחמה אחת לשלושים יום], דהסרת התכשיט אינה משום שכעת הזדמן צורך המנוגד למציאות החפץ - הטבעת, דאפשר בשופי לדחות את הסרתו למחר או אפילו לעוד שבוע, נמצא

שהם מפריעים לישון או יכולים לגרום לדלקות וכד' חייצי. דהסרתם היא לעיתים מזומנות המורות שאינם מתבטלות לגוף משא"כ באופן שאפשר להשאר עמהם אף בזמן השינה ואין הם מזיקות כלל, וסיבת הסרתם היא רק כדי להשרותם במים לנקותם או לשומרם לזמן רב אחר שאין תכלית להשאירם בגוף בזמן השינה, דלא חייצי. [זאת מלבד מה שיל"ד בכל סוג לגופו בדין בית הסתרים, ומקום בלוע. ואם בכלל הוא מהודק].

ה. ובט"ז סק"ז ד"ה שרוב בני אומנות וכו', נראה אם אשה נגעה ביורה או בקדרה ונתפחמה בבשר מעט זה אינו קפידא וכו' ע"ש באורך דמינה יליף להיתרא בנתפחם גופה משחוררית עשן בית המרחץ.

ו. ובהגהות אבני השלחן הביא שנחלקו האחרונים בדעתו אי ס"ל כב"ח שצריך ב' תנאים להיתרא היינו חפצה בו ואין בו ממש או סגי בחד טעם. ויל"ע בדבריהם בפנים. וקצת צ"ב דאי סגי בחד טעם, אזי אחר שהסיק בסוף דבריו דהאי שחורריתא אינה אלא חזותא בעלמא ואין בה ממש מדוע הוצרך כ"כ להאריך להוכיח להיתרא מדברי הרוקח. ועוד מדהביא האי היתרא באתרא הדין בכללך המצוי בבני אותה אומנות ש"מ שזה מקורו להתירה - דדרך נשים להתפחם בקדרה בהיותה מאכילה תדיר את בני ביתה, ומינה דבאופן אחר שאכן דרך נשים להקפיד בו הגם שהוא לכלוך בעלמא חייץ, ש"מ דבעינן תרי טעמי להיתרא גם שלא תקפיד וגם שאינו אלא חזותא בעלמא. וזהו יסוד היתרו כאן שכפי שדרך נשים להתפחם בקדירה, כן דרך נשים לטבול במקוה לטהרתם ודרכם להתפחם בו ולכן דן להתיר באותה אשה שחוף מהטעם הבסיסי והברור שהוא חזותא בעלמא נוסף בה הטעם

לעיתים מזומנות - בשעת לידה, ולכן חוצצת אף לשי' הזכרון יוסף.

ג. וכעין ראייה מצאתי להנ"ל מהגמ' במעילה ריש פרק ה' דף יח. במשנה דהנהנה מן ההקדש שוה פרוטה אף שלא פגם מעל דברי ר' עקיבא וחכמים אומרים כל דבר שיש בו פגם - שהשימוש בו גורם פגם לחפץ כגון ביקע בקרדום של הקדש לאפוקי שתה בכוס של הקדש] לא מעל עד שיפגום, ואין בו פגם כל שנהנה מעל. ומבואר בגמ' דר"ע מודה לחכמים בדבר שיש בו פגם וקמפלגי בלבוש מציעאה ומלמלא. ופרש"י מלמלא - בגד של פשתן דק ביותר וכו' ולפי שדמיו יקרים הרבה אינו לובשו אלא פעם בשנה או פעמיים ומשמרו הרבה שלא יפגם ואין בו פגם עד זמן מרובה, ובהא פליגי ר"ע סבר הואיל והוו דברים שאינן נפגמין לאלתר אע"ג דפגמי לאחר זמן כיון דלא פגמי לאלתר הוי כדבר שאין בו פגם דמועלין בו כיון שנהנה ממנו כשוה פרוטה אע"ג דלא פגם עכ"ל. אלמא דאף שבגד זה כשלעצמו נחשב דבר שיש בו פגם, מ"מ מכיון שמחשבתו ופעולתו של האדם בו כדי לשומרו משום יקרותו - למעט בלבישתו דבר זה מחל ומגדיר שמהות בגד זה הינו כחפץ שאין בו פגם, דבתר מחשבתו אזלינן. שכן תתכן מציאות זו שלא לבשו בגד אלא פעם או פעמיים בשנה אף בבגד פשוט אחר, ולא ניחוש משו"ה להכלילו כחפץ שאין בו פגם, דמה שלא הרבו בלבישתו לא נבעה מכח מחשבה לשומרו עקב יקרותו אלא מסיבות אחרות, אלמא דהנהגת האדם כלפי החפץ להגיע להגדרתו תלויה במחשבותיו שגרמו לפעולה.

ד. ונפ"מ לדידן בהנ"ל בשיניים תותבות או עדשות מגע שרגילות להסירם כל לילה לפני השינה, דאם סיבת הסרתם משום

הצבע על הבגד "שאינן הצבע כדבר נוסף וחוצץ אלא כעיקרו של בגד".

ט. ואכתי כל מה שנתבאר עד כה [בסוגי חציצה שהאדם נתנם ע"ע] הוא דוקא במינים הצבועים על גוף האדם שאין להם קיום אילולי הגוף, ששייך לומר בהם שהינם נטפלים לגוף ונעשים לכחלק ממנו, אך חציצות שיש להם קיום, כטבעות וכד' שקיומם אינו תלוי בגוף אזי אף אם האדם נתנו בכוונה עליו ורוצה בו א"א לומר שחפץ זה יטפל לגוף באשר אינו חלק מהגוף. והא ראייה דבשעת לישנה מסירתה, ואי הוי כטפל וחלק מהגוף מדוע היא מסירתה בשעת לישנה, דפעולת הסרתה מורה שאין אותו חפץ [אף שרוצה בו] נעשה לכחלק מגופה. עד כאן הוא ביאור כללי בדין חציצה אף לדעות דסגי בחד טעמא. [ובהרחבת הענין ראה מש"כ בזה בס"ד לעיל על דברי הטור].

י. וכעין זה יתבאר לשיטת הב"ח וסייעתו דכל האי דינא דמיעוטו שאינו מקפיד אינו חוצץ, היינו בסוג חציצה שאין בה ממש דאזי שייך לומר בה דהויא כמי שאינה, באשר אף האדם עצמו לא מייחס לה כל חשיבות. אך כל שיש בה ממש מה יושיענו שאין האדם מתייחס אליה כלל באשר אינו מקפיד, סו"ס על גופו יש דבר חציצה המעכב את ביאת המים וא"א לומר שהוא כמי שאינו דבוק חזי. לכן בחציצה כזו אין בכך כלום במה שאינו מקפיד, דבחוסר הקפדתו אין בכך לבטל לגוף האדם גוף חוצץ אחר אף שהוא מיעוט ואינו מקפיד. [וראה עוד דעת הב"ח בהרחבה על דברי הטור לעיל בסעיף זה].

יא. ומעתה נבין הא דהגיע הט"ז שטבעת חוצצת משום שמסירתה בשעת לישנה. דכדי שלא תחצוץ צריך שתטפל לגופה [ולא תתבטל לגופה] ודבר זה יכול להעשות רק

השני דהויא כרוב בני אומנות שאינן מקפידות על כך, ואף ק"ו הוא מדידה.

ז. אלא שאם כנים דברינו בט"ז, יקשה מדוע במקומו לקמן בסעיף כ"ג באר בסקכ"ג טבעת מהודקת חוצצת ולא הוי מיעוטו שאינו מקפיד משום דברי הראב"ד שמקפדת להסירו בשעת לישנה, הו"ל לתרץ בפשיטות שכיון שיש ממש בטבעת חוצצת אע"פ שהוא מיעוט שאינו מקפיד.

ח. הנה דבר זה יבואר בהקדמת קושיית האחרונים שהביא בספר טה"ב כאן היאך אפשר לבאר דבעי' תרתי גם דליכא אלא חזותא וגם דלא קפיד, אך אי איכא ממשא חייץ אע"ג דלא קפיד הא הוי לכל היותר מיעוטו שאינו מקפיד ולא חייץ ע"כ ונ"ל בשום שכל בשרש הדין דהא דלא גזרו על מיעוטו שאינו מקפיד הוא מטעם שכשנדבק על גופו דבר חציצה מועטת, אין האדם מקפיד עליה הויא ליה כמי שאיננה באשר אין לה כל יחס, ואזי גופו נחשב נקי וחלק. אולם אם הוא מקפיד על אותה חציצה שנדבקה עליו א"א לבטלה ולא להתייחס אליה כאילו אינה דכל שעתה עומת היא לרועץ בעיניו ועל כן גזרו אף על מיעוטו כל שמקפיד. נמצא שכל האי דא שייך בחציצה הבאה על גופו של האדם בעל כורחו, אך בסוגי חציצות שהאדם בקום ועשה בא ונותנם על עצמו אזי אף אם הן מועטות לא שייך לבאר בהם כהנ"ל דכשלא קפיד עליהן אזי אין להם כל יחס דהוי כמי שאינם, דיחס רב יש להן באשר האדם נתנם בכוונה על עצמו. ולכן בסוגי חציצות כאלו הא דמיעוטו שאינו מקפיד אינו חוצץ הוא מטעם אחר - שאמנם הוא ישנו אלא שנטפל לגופו של האדם משו"ה דייקא מתבטל אליו ונעשה לכחלק ממנו ולא חייץ. וכדימוי הרשב"א בענין זה לבגד צבוע שחפץ בקיומו של

בחד טעמא לק"מ מדיו דהתם אין אומנותו
בכך ואינו חפץ בו ולכן חוצץ דמקפיד עליו,
אך הכא בשער ראשה שרוצה בקיומו או במי
שאומנותה בכך אינה מקפדת, ע"כ דתירתי
בעינן. וכל שיש בו ממשות אף שאומנותו
בכך חוצץ, ולהכי דיו לעולם חוצץ.

במה שהוא כאחד מאברי הגוף ממש ולא
שמסירים אותו לפרקים ידועים.

יב. וכן משמע בש"ך כאן בסקכ"א ד"ה
ושער ראשן וכו' ואינו דומה לדיו
שחוצץ דהתם יש ממשות הדיו וכ"כ ר'
ירוחם והרמב"ן והרשב"א עכ"ל. ואי סגי



הרב משה שר ישראל

בענין אם יש מצוה לאכול פירות שביעית

מדברת על פירות שביעית שג"כ בפרשת בהר נאמר והיתה שבת הארץ לכם לאוכלה וכן תיהיה כל תבואתה לאכול, א"כ רואים שהתורה חזרה על דין זה. לומר לאכילה ולא לסחורה והרמב"ן חזק את דבריו והתבסס מיזה שהתורה שינתה מלקט שכחה ופאה ששם התורה לא דיברה על ציווי אכילה אלא תעזוב אותם ולכן אומר הרמב"ן שהבינו חז"ל שפירות שביעית ניתנו לאכילה ולא לסחורה ומסיים הרמב"ן במצוה זו והנה העושה סחורה בהם עובר בעשה.

המגילת אסתר שם לומד מדברי הרמב"ן הללו שיש מצוה לאכול פירות שביעית, וז"ל אמר הרמב"ן מצוה ג. היא שנצטוו לאכול פירות שביעית שנא' והיתה שבת הארץ לכם לאוכלה ולא לסחורה וכו' א"כ מצווה הוא לאוכלם ולא לעשות בהם סחורה דלאו הבא מכלל עשה עשה. עכ"ל רואים שהמגילת אסתר לומד מדברי הרמב"ן שיש מצות עשה לאכול פירות שביעית ולכן מנאה הרמב"ן במנין המצוות. ואפשר לומר שהמגילת אסתר למד כן מדבריו בתרי אנפי א. מזה שהתורה התבטאה והיתה שבת הארץ לכם לאוכלה שהתורה הדגישה בכל מקום לשון אכילה ולא כמו בפאה תעזוב אותם הבין המגילת אסתר מדבריו של הרמב"ן שאין עיקר כוונת התורה לאסור סחורה אלא יש פה איזה ענין של אכילה ולכן התבטאה בכזה נוסח. ב. שלא הבא מכלל עשה עשה כפי שראינו שהיות ויש פה לאו שבא מהציווי והיתה שבת הארץ לכם לאוכלה לאוכלה ולא לסחורה הוי לאו הבא מכלל

כתב הרמב"ן (הובא בספר המצוות עמוד רפו שכחת העשין לדעת הרמב"ן) וז"ל מצוה שלישית שאמרה תורה בפירות שביעית והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ודרשו לאכלה ולא לסחורה וזה דבר תורה הוא כמו שאמרו באחרון שלע"ז סב. נמצא פורע חובו בפירות שביעית והתורה אמרה לאוכלה ולא לסחורה. [והיינו שמבואר שם המנהיגין את החמור שהיו מוליכים את פירות שביעית על החמור שכן שביעית ובגמ' אמרין מאי שכן שביעית אלימא דנותנים להם שכרם מפרות שביעית איך מותר לעשות כן נמצא שזה השוכר את החמורים פורע את חובו להם מפירות שביעית והתורה אמרה לאוכלה ולא לסחורה ופריעת החוב הוי כסחורה משום שמרויח מפירות שביעית]. רואים מדברי הגמ' הללו אומר הרמב"ן שאומרת שפירות שביעית ניתנו לאוכלה ולא לסחורה שכן הגמ' דורשת מהפסוק והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ואומר הרמב"ן וכן במקומות רבים מן התלמוד בכורות יב: ועין בסוכה מ. ואומר הרמב"ן שנכפלה זאת המצוה באומרו יתב' ואכלו אביוני עמך שכן נאמר בפרשת משפטים והשביעית תישמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה. והיינו שהתורה כפלה ואמרה שפירות שביעית ניתנו לאכילה. ואומר הרמב"ן שהתורה לא אמרה לאביוני עמך תעזוב אותם וכמו שאמרה התורה במצות לקט שכחה ופאה לעני ולגר תעזוב אותם אלא התורה הזכירה בהם לשון אכילה בכל מקום שהיא

מנורה מצות אכילת פירות שביעית בדרום רלא

התורה זרעים במסכת שביעית פ"ח מ"ב רוצה להוכיח מהירושלמי בשביעית (פ"ח ה"ב) שכן יש מצוה באכילת פירות שביעית דאיתא בירושלמי אין מחייבים אותו לאכול לא קנבת ירק ולא פת שעיפשה ולא תבשיל שנתקלקל צורתו ומדייק התורה זרעים שמשמע דדוקא כאלו דברים לא אבל במידי דראוי לאכילה מחייבים אותו לאכול ומכאן ראייה לדעת הרמב"ן בסה"מ מצוה ג. דאכילת פירות שביעית הוי מצות עשה מקרא דוהיתה שבת הארץ לכם לאוכלה, כך רוצה לומר התורה זרעים לדייק מהירושלמי.

אמנם המגא"ס כתב לדחות את הראיה הזו די"ל לעולם אין מצוה ורק דדוקא בפת שעיפשה ותבשיל שנתקלקל הו"א דמחייבים אותו לאכול כדי שלא יפסדו לגמרי מטעם לאוכלה ולא להפסד אבל בראוים לאכילה פשיטא דאינו מחויב לאכול דליכא למיחש להפסד.

אומר התורה זרעים שאפשר ג"כ לדייק כן מהרמב"ם דגבי מעשר שני דאכילתו הוי מצות עשה כתב הרמב"ם בפ"ג ממעשר שני ה"א דאין מחייבים אותו לאכול פת שעיפשה ושמן שנסרה אבל גבי שביעית בפ"ה משמיטה ה"ג כתב ואינו מטפל לאכול תבשיל שנפסד והפת שעיפשה ולא כתב לישנא דאין מחייבים אותו כמש"כ במע"ש משום דאין אכילתו מצות עשה אלא משום שלא יפסדו והו"א דמטפל לאוכלם וקמ"ל שלא.

התורה זרעים מביא להקשות שבירושלמי לקמן בה"ח תני שמן של שביעית לא יסוך בו רגליו והוא בתוך מנעל או בתוך סנדל אבל סך רגליו ונותנם בתוך מנעלו וסנדלו וסך שמן ומתעגל ע"ג קטבליא ואינו

עשה שזה הציור נקרא עשה. ממילא למדים שיש מצוה באכילת פירות שביעית כך אפשר לומר שלמד המגילת אסתר מדברי הרמב"ן.

ממשיך המגילת אסתר ואומר בשיטת הרמב"ם נראה שלא ס"ל כן מיזה שהרמב"ם לא מנה מצוה זו במנין המצוות מוכח שאין מצות עשה באכילת פירות שביעית והיינו שהרמב"ם למד שמה שדרשו חז"ל לאוכלה ולא לסחורה אין הפירוש הוא שיש מצוה באכילת הפירות אלא הכוונה היא שרק לאוכלה הותר לכם ולא לסחורה ומה שהתורה לא התבטאה כמו בלקט שכחה ופאה משום דאז לא היינו יודעים שאסור לעשות סחורה בפירות שביעית. ולכן התורה ככה התבטאה לומר לאוכלה לאוכלה ולא לסחורה.

המגילת אסתר רוצה ג"כ להוכיח כדבריו בשיטת הרמב"ם שאין מצוה מלשון המשנה בפ"ח משביעית מ"ב שביעית ניתנה לאכילה לשתייה וסיכה ולא קאמרה המשנה שביעית מצוה באכילה ושתייה ע"כ אומר המגא"ס שאין מצוה. ואפשר לדחות במקצת שהמשנה יותר נקטה את הדין בפירות שביעית ולא נכנסה אם יש מצוה או אין מצוה, ועוד שלא רואים שבכל מקום שיש מצוה אז המשנה כותבת מצוה כך וכך.

עוד אומר המגא"ס שמה שאמרנו שלא הבא מכלל עשה עשה אין זה ראייה לומר שיש מצות עשה באכילת פירות שביעית שאומר שבכל מקום שאמרו בתלמוד לאו הבא מכלל עשה עשה אין רצונם שהעשה ההוא יהיה מצות עשה רק שאין לוקים על הלאו ההוא לפי שדינו הוא כעובר על מצות עשה שמכין אותו עד שתצא נפשו, אבל אין הכוונה שיש פה מצות עשה.

חושש אבל לא יתן ע"ג קטבליא להתעגל בה
הנה מבואר דלאחר שסך עצמו בהשמן שוב
אינו חושש משום הפסד השמן וכן תניא
בתוספתא פ"ו דאין סכין אותו בידים טמאות
משום הפסד אבל לאחר שנפל על בשרו
משפשפהו בידים טמאות וכן פסק הרמב"ם
בפ"ה משמיטה ה"ז, ואותו דבר אנו מוצאים
כן בתרומה כפי שמבואר בסוף תוספתא
דתרומה וכן ברמב"ם בפ"א מה' תרומות,
וכתב שם הכ"מ דטעמא דכל הני משום
דאמרינן בכריתות דף ז. דסך הכהן עצמו
שמן של תרומה ומביא בן בתו ישראל
ומעגילו ע"ג משום דכתיב ומתו בו כי
יחלוהו וכיון שסך כבר הוא מחולל
מקדושתו, ומקשה התורה זרעים וצ"ע
בשלמא גבי תרומה יש לנו לימוד שבכה"ג
מותר אבל בשביעית כה"ג מניין שמותר והרי
לאחר שהוא סך עצמו השמן הולך לאיבוד
כפי שנת' ולאוכלה אמר רחמנא ולא להפסד
וכיון לאחר שסך השמן הולך לאיבוד למה
שיהיה מותר. (ואין לומר דילפינן מתרומה
שאף שנתחלל אסור להנות ממנו, רואים שיש
דין מיוחד בתרומה.)

ואומר התורה זרעים בשלמא לשיטת
הרמב"ן שיש מצוה באכילת פירות
שביעית דהרי מצות עשה אפשר לומר
דלאחר שסך שנעשה מצוותו ופקע הקדושה
[רואים שהתו"ז למד לשיטת הרמב"ן שיש
קדושה בפירות וכמשמעות המקרא קודש
היא לכם ונדבר ע"ז בהמשך]. ממילא מובן
מדוע בכה"ג מותר לסוך רגלו בשמן או גופו
או לאחר שנפל על גבו מותר לשפשפו בידים
טמאות משום שכבר נגמר התשמיש שלו
ולכן מותר אבל לפי שיטת הרמב"ם שאין
מצוה באכילה עדיין קשה מדוע בכה"ג מותר
הרי יש פה הפסד דאכתי בקדושה קאי

ומתריץ התורה זרעים שנראה לומר שגם לפי
שיטת הרמב"ם דאין אכילתו מצות
עשה מ"מ הוא דין בעצם קדושתו שהוא ניתן
לאכילה ושתייה וסיכה וע"כ לאחר שסך
שכבר נתקיים קדושתו שוב נפקע הקדושה.

יש איזה קדושה מסויימת בפירות שביעית
דהנה הובא בירושלמי שאין סכין שמן
של שביעית בבית המרחץ ובבית הכיסא
משום דהוי בזיון קדשים אבל סך הוא
מבחוץ ואח"כ נכנס למרחץ שזה אינו גנאי
לקדשים. ממילא אומר התורה זרעים אחר
שכבר נעשה השימוש שלו אין בזה בעיה כן
שכבר נעשה שימוש.

החזו"א בשביעית סימן יד ס"ק י הביא את
הירושלמי הנזכ' אין מחייבים אותו
לאכול פת שעיפשה והחזו"א מתקשה מהו
הלשון אין מחייבים דמשמע שיש חיוב
באכילת פירות שביעית והלא אין חיוב
לעולם לאכול פירות שביעית שאינם כשלמים
שיהיה מצוה באכילתן וכיון שכן מתקשה
החזו"א מדוע הירושלמי נקט לישנא
דמחייבים דמשמע איפה שהפירות הם כן
ראוים לאכילה אז יחייבו לאכול את הפירות.

אומר החזו"א אלא נראה דר"ל אין מחייבים
אותו לחושבו למאכל אדם אלא רשאי
להאכילו לבהמתו דהיינו בשביעית יש הלכה
מאכל אדם אין מאכילים אותו לבהמה משום
שהוא מפסיד אותו מהדרגה שלו, וא"כ אומר
החזו"א היה הו"א שיהיה אסור לתתו
לבהמתו קמ"ל אומר הירושלמי שאין
מחייבים אותו לחושבו למאכל אדם אלא
יכול לתתו לבהמתו, כך מסביר החזו"א את
דברי הירושלמי.

ואומרים האחרונים להסביר את הדברים,
הראנו כבר שיש קדושה מסויימת

בפירות שביעית והיינו" כמו בקדשים שאנו יודעים שהמהות הוא שיתקיים המצוה אותו דבר ג"כ בפירות שביעית איפה שהאדם מייעד את זה לאכילת אדם כגון זורע חיטים לאפות בזה פת לאדם וכן פירות ממילא הדברים הללו מיועדים הם למאכל אדם ולא למאכל בהמה ויהיה אסור לשנותם למאכל בהמה, שהרי זה באמת היה מאכל אדם. ממילא יש פה חידוש בדברי הירושלמי היה לנו הו"א לומר הגם שהפת עיפשה יהיה אסור לתת אותה לבהמה כי זה נועד למאכל אדם וכיצד אני יכול לשנותה למאכל בהמה וכן ה"ה תבשיל שתעבר צורתו הגם שאני לא יאכל אבל איך אני יוכל לתת לבהמה אז הו"א שאסור קמ"ל אומר הירושלמי שמותר לתת לבהמה וההסבר בזה, שהיעוד שלהם פוקע ועכשיו יש יעוד חדש כיון שהמציאות נשתנה ממילא היום.

וקצת קשה ע"ז שהרמב"ם בפ"ה ה"ו כתב לא יסוך במרחץ אבל סך הוא מבחוח ונכנס וכ"ש בית הכסא שאסור רואים שחז"ל התייחסו לפירות שביעית שאסור לגרום להם בזיון משום דמיא לכתבי הקודש, עיין בהמשך.

ואומר החזו"א ונראה דאסור לאכול פת שעיפשה דחשיב הפסד וכיון שראוי לבהמה אסור בהפסד, ומתקשה החזו"א אם כך הוא הדין מדוע לא אמר הירושלמי שאם בא לאכול אין שומעים לו כדאמר בתרדין חיינ או לכוס חיטין חיות אין שומעים לו ומתריך החזו"א משום שדיברו חכמים בהווה במה שמצוי וזה אין הדרך מצוי לאכול פת שעיפשה או תבשיל שנתקלקל צורתו.

החזו"א מביא את המגילת אסתר שפירש ברמב"ן שיש מצות עשה באכילת פירות שביעית אבל החזו"א דוחה את הפירוש הזה. אלא הפירוש הוא ברמב"ן שיש פה לאו שבא מכלל עשה שהתורה אמרה והיתה שבת הארץ לכם לאכלה שיש פה לאו הבא מכלל עשה שעיקר כוונת התורה פה זה הלאו שהאדם לא יעשה מלאכה אבל לא שיש מצות עשה באכילת פירות שביעית. והמח' בין הרמב"ם לרמב"ן זה אם מנוים במניין הלאוין לאו הבא מכלל עשה לשיטת הרמב"ם לא ולשיטת הרמב"ן כן, ועיקר כוונת התורה זהו התוצאה שאל תעשה סחורה בפירות שביעית אבל אין מצות עשה באכילה.

בשבט הלוי ח"ד בסופו אות ד'. מביא שהחזו"א דחה את הפירוש של המגילת אסתר ברמב"ן אבל כותב השבט הלוי שהמגילת אסתר הבין את פירושו שכן יש מצות עשה הוא משום שהדגשתו של הרמב"ן שהכת' מזכיר בכל מקום לשון אכילה ולא כתב כמו בלקט לאביוני עמך תעזוב אותם אלא התורה הדגישה אכילה מיזה מבין המא"ת שכן יש מצות עשה באכילת פירות שביעית, ומה שסיים הרמב"ן והנה העושה סחורה בהם עובר בעשה והיינו שיש פה לאו שבא מכלל עשה, הפשט הוא שזה תוצאה מביטול כוונת התורה לבער כל פירות השביעית בשביעית אם זה דרך אכילה אם זה דרך הנאת הפירות כל אחד לפי שהוא זה המצות עשה ואם הוא עושה דברים אחרים וכגון הפסד או סחורה אז הוא עובר בלאו כך למד המא"ת בדברי הרמב"ן. אומר

א. ראיתי בספר שערי זרעים סימן א. שמביא את היסוד הזה בפירות שביעית וזה הובא בשאר מפרשים ב. שהקדושה לא תפקע. הקדושה זה היעוד שאליו המאכל מיועד, כך מקובל להסביר את הקדושה של פירות שביעית

השבט הלוי להסביר את גדר המצוה לשיטת המגילת אסתר בשיטת הרמב"ן ע"פ מש"כ החתם סופר או"ח סימן מט, ושאר גדולי האחרונים דאיכא ב' גדרים באכילת קדשים חדא מצות אכילה הפשוטה דמתקיים המצוה בכזית דוקא והגדר השני לאכול כל הקדשים אפי' פחות מכשיעור כ"א עד סוף זמן אכילתן שלא יבואו לידי נותר והנה מי שלא אכלן כולן אפי' כבר אכל כזית לא על נותר בלבד עבר אלא ביטל מצות עשה דאכילה דתאכל שיהיו נאכלים, וכמו"כ הכא בפירות שביעית אף שאין חיוב אכילה דקום ועשה בכזית אבל יש חיוב לאכול ולבער בזמנו והעושה סחורה מבטל ממילא מצות עשה זו.

ולפ"ז אמר הר' שינברגר שליט"א לבאר מדוע לא מצינו ברכה לברך על אכילת פירות שביעית לשיטות שס"ל שכן יש מצוה להנ"ל אתי שפיר משום שאין המצוה בעצם וכמו באכילת מצה בליל ט"ו ששם הדגישה התורה ואמרה בערב תאכלו מצות המצוה היא בעצם לאכול מצה משא"כ בפירות שביעית אין המצוה בעצם אלא המצוה היא לאכול את הפירות כדי שלא יגרם בהם הפסד והיינו המצוה היא התוצאה ולכן לא מברכים, למשל בקדשים כן יש ברכה משום שיש מצוה בעצם אכילתם שיש באכילתם שתי גדרים כמו איך שהראינו ומ"מ שפיר שייך לברך.

ראיתי בדרך אמונה ריש פרק ה. שג"כ דן בזה עי"ש בביאור הלכה ד"ה פירות שביעית. ראיתי בחוט שני שביעית ריש פרק ה. שג"כ הביא את שיטת הרמב"ן והמגילת אסתר שהבין מדבריו שיש מצות עשה ואח"כ הסביר פשט ברמב"ן באותו רעיון שהסביר השבט הלוי ומקדים לפני כן שהגמ' בפסחים דורשת דלילה ראשון חובה הוא באכילת מצה ובשאר ימים רשות וכתב רש"י וז"ל

שבעת ימים מצות תאכלו לא נפקא ליה קביעות חובה דהנהו לאו חובה ניהו אלא מצות יאכל ולא חמץ ואם רצה ליזון שלא מחמץ ושלא ממצה הרשות בידו וכו' עכ"ל ואומר ר' ניסים מבואר מדברי רש"י הללו שאין אכילת המצה בשאר ימים מצוה בעצמותה אלא שיסוד המצוה הוא באופן שלילי דהיינו ולא חמץ שאם בא לאכול דבר שהוא בר חימוץ אין לו לאכול חמץ אלא מצה ובאכילת המצה מקיים בפועל רצון התורה של "ולא חמץ" ומה"ט אין ברכה על אכילת מצה בשאר ימים כיון דהעשה הוא על דרך השלילה שלא יאכל חמץ. וזה מש"כ המגן אברהם בסימן תרל"ט ס"ק יז, מה שאין מברכים על מצה כל ז' ימים היינו משום שאין מצוה באכילתה אלא שאין אוכל חמץ משא"כ בסוכה. עכ"ל מ"א. ולפי כל ההסבר הנז"כ אומר ר' ניסים להסביר את הרמב"ן די"ל דכיון שהתורה כתבה בלשון עשה לאכלה וילפינן מיניה לאכלה ולא להפסד ולא לסחורה אין הכוונה דעצם מעשה האכילה היא מצות עשה אלא הפירוש הוא שבאכילתן מקיים עשה של ולא להפסד ולא לסחורה ע"י שמקיים בפועל רצון התורה להתנהג בפירות שביעית כפי הדין וזהו מש"כ הרמב"ן לאכלה ודרשו לאכלה ולא לסחורה וזה דבר תורה וכו' היינו דע"י אכילתם מקיים פועל לאכלה ולא לסחורה וזה מש"כ רש"י בע"ז סב. דהוי לאו הבא מכלל עשה ועל מצוה כזו שאין בעצם מעשה האכילה מצות עשה אלא רק באופן השלילי לא מצינו ברכה וביסוד הזה לא פליגי הרמב"ם והרמב"ן ופליגי רק אי מצוה כזו יש למנותה במניין המצוות או לא לרמב"ן כן ולרמב"ם לא.

ר' ניסים מסביר את כל ההסבר הזה בשיטת הרמב"ן עצמו בלי קשר למגילת אסתר כי

תרומה ומע"ש ומסביר ר"ח את החילוק דבמעשר שני כתיב ואכלת לפני ה' אלקיך מעשר דגנך ובתרומה כתיב עבודת מתנה אתן את כהונתכם וקאי על אכילת תרומה כמבואר בפסחים עג. הרי התורה קראה עבודה אבל בפירות שביעית לא כתיב אלא והיתה שבת הארץ לכם לאכלה היינו שהתורה צויתה להפקיר כדי שיהיה לכולם לאכול וכמ"ש"כ ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה אבל לא כתוב ואכלת אלא מדכתיב לאכלה דרשו שלא יפסיד ושלא יעשה סחורה ולכן אין מצוה באכילת פירות שביעית במעשר שני שם הדגישה התורה ואכלת וכן בתרומה עבודת מתנה. ולאכלה היינו שיהיה לכם לאכלה ולא לדברים אחרים.

ורוצה ר' חיים לומר שכשהגיע זמן הביעור אפשר שיש מצוה לאוכלה והוא בכלל מצות ביעור דדרשינן כלה לבהמתך מן הבית, אבל יתכן שאם ישאירנה עד אחר זמן וישרפנה מקיים ג"כ מצות ביעור וצ"ע.

עוד בנושא זה אם יש מצוה או לא עיין שו"ת ציץ אליעזר ח"א סימן יד אות ג. ספר תורת הארץ פ"ח אות כה. שו"ת ישכיל עבדי ח"ח סימן יז סק"י. שו"ת משנת יוסף ח"ג סימן מה. אות ח. שו"ת חזון עובדיה ח"א כרך א. עמוד קיח. וכן מהרי"ט אלגזי הלכות חלה שמבואר מדבריו שכן יש מצוה.

המגילת אסתר לומד ברמב"ן שכן יש מצות עשה באכילת פירות שביעית.

השבט הלוי שכתב"ג דבריו לעיל נראה שמסביר הסבר זה בדברי המגילת אסתר בשיטת הרמב"ן ולפ"ז יש כאן שתי הבנות.

ולפי הסברו של ר' ניסים איך שלמד בדברי הרמב"ן מובן למה לא מצינו ברכה בפירות שביעית. וכמו שר ניסים רמז זאת בסוף דבריו.

והחזו"א למד בדברי הרמב"ן ג"כ שאין שום מצוה באכילה אלא רק כוונתו מש"כ התורה לאכלה היינו שלא יהיה הפסד ושלא יהיה סחורה זהו עיקר כוונת התורה שיש פה לאו הבא מכלל עשה.

בביאור הלכה בריש פרק ה. אחרי שהביא את המח' בדרך אמונה אם יש מצוה או לא והביא את דעת החזו"א שאין מצוה לאכלן ואין חייב לבקש להם אוכלים ואין איסור להניחן שירקבו מעצמם ואומר הביאור הלכה ונראה דגבי שביעית אפילו אם אוכלם אין מקיים מצוה שהרי לא מצינו ברכה באכילת פירות שביעית כמו שמצינו באכילת תרומה ומע"ש ששם כן יש ברכה משא"כ בשביעית לא מצינו ברכה על אכילת פירות משום שזה מצוה בקום ועשה לאכול



הרב סעדיה שריקי

ביצד נרכוש סת"ם מהודר

נמוכה, ישנם את הממוצעים ויש את הקלף היקר והאיכותי.

סופר שכותב על קלף זול נתקל במספר בעיות -

(א) גידים - העור של הבהמה יש בו שערות, גידים ושומן. ע"מ לעבד את העור לקלף משרים את העור בסיד עד שהשערות נושרות. לאחר מכן מוציאים אותו מהסיד שוטפים ומנקים את העור מהסיד. משפשפים ומחליקים עד לקבלת קלף הראוי לכתיבה.

למרות כל התהליך עדיין יכול להימצא בקלף גידים. ישנם גידים עמוקים שפחות מרגישים בהם ואפשר גם לכתוב עליהם, אך ישנם גידים קטנים שאם כותבים עליהם הכתיבה יוצאת לא יפה, דיו שנמשך לאורך הגיד ועוד.

הבעיה החמורה היא - שלאחר שמגלגלים את המזוזה או הפרשיה בתפילין ומשתמשים בהם מספר שנים, בזמן הזה הקלף מתייבש ומתייבשן ואז הגידים עלולים להתנתק מהקלף ויכולים לפסול את האותיות שכתובות עליהם.

חכם עיניו בראשו - וסופר מנוסה כשהוא בוחר קלף הוא יכול להבחין ביריעה עם גידים או שהיריעה נקיה מגידים וחלקה ובכך לפתור חששות אלו.

(ב) קלף שעיר - ישנם סופרים שכותבים על כל קלף שמזדמן להם וגם כשהקלף שעיר כותבים עליו. והתוצאה בינונית ומטה.

כל אדם במהלך חייו זוכה במצוות היקרות של תפילין ומזוזות. כל יהודי מגיל בר מצוה מניח תפילין וכן עליו לרכוש תפילין לבניו. וכן מצות מזוזה כשקונה או שוכר בית ורוכש מזוזות לדירתו.

כשניגשים לרכוש סת"ם מהודר לא תמיד יודעים להגדיר מהו מהודר? מה צריך לברר או לדרוש מהסופר? האם כל סופר שיש לו תעודה זה מעיד שכתבתו מהודרת?

ננסה לעשות קצת סדר בדברים. לא נוכל לנגוע בכל הנקודות, אבל מספר נקודות חשובות כתבתי להלן ע"מ שגם מי שלא בקי בהלכות סת"ם, יוכל לדרוש מהסופר להדר במהלך הכתיבה בהלכות חשובות אלו.

ישנם שני סוגי מהודר - יש הידור הלכתי - שהוא החשוב ביותר ועליו נרחיב בהמשך. ויש הידור כללי - דהיינו שאחרי שכל הכתיבה נכתבה כהלכתה בדיקדוק האותיות, ישנו הידור ביופי הכולל של הסת"ם - אותיות יפות, אחידות הכתב, שורות שוות, קלף איכותי, דיו שחור ומבריק ועוד. שכל אלו נכללים ב"זה א-לי ואנוהו" התנאה לפניו במצוות.

נפרט שני דברים החשובים להידור הכללי שהם - הקלף והקולמוס.

הקלף - ישנם הרבה יצרנים של קלף. ישנם המייצרים קלף זול וברמה

יש לדרוש מהסופר קלף איכותי גם אם זה מייקר מעט את הסת"ם.

הקולמוס - איתא בגמ' בתענית (כ':) זכה קנה ליטול הימנו קולמוס לכתוב בו ס"ת. לכל הדיעות הקנה הוא הקולמוס המהודר ביותר לכתוב סת"ם!

שמעתי רמז נאה על כתיבה בקנה.

בכתיבת סת"ם משתתפים כל ארבעת חלקי הבריאה -

הדיו - דומם, הקולמוס [כשזה קנה] - צומח, הקלף - חי, הסופר - מדבר.

בארצות אירופה היה קושי אמיתי לכתוב עם קנה כיון שכמות המשקעים מרובה והקנה רך ושבירי. אך בארצות צפון אפריקה והמזרח התיכון שהמזג אויר חמים ועם פחות משקעים הקנים היו חזקים וראויים לכתובה ולכן יותר מצוי שכתבו בקנה. וכן איתא בהל' ס"ת (סי' רע"א ס"ז) כ' הרמ"א, וי"א שיש לכתוב בקולמוס של קנה ולא בנוצה, אך כתב הש"ך שם שלא נוהגין כן.

ובקסת הסופר (לר' שלמה גאנצפריד בעל הקיצור שו"ע) כתב שנוהגים לכתוב בנוצה ואפ' בקולמוס של ברזל (סי' ג' ס"ו).

אך בערוך השולחן ביו"ד שם כ' דנוהגים לכתוב בנוצה ואין כדאי לכתוב בברזל משני טעמים - א. שנוקב. ב. התורה מארכת ימים והברזל מקצר.

ובשבה"ל (ח"ב סי' קל"ו) כ' שיש להקל לכתוב בקולמוס מזהב אם קשה לו הכתיבה בנוצה דבזה לא שייך הטעם שברזל מקצר ימים, אבל זולת זה אין לזוז מכתיבה בנוצה כפי הנהוג לעולם, ע"ש.

ועי' בילקוט שמעוני (משלי סי' תתק"ס) על הפסוק "אל תסג גבול עולם אשר עשו

הכתב אינו יוצא אחיד, הדיו בורח, הדיו לא נתפס היטב בקלף וישנם ניתוקים באותיות שיכולים לפסול את הסת"ם.

ג) קלף לבן - ישנם המזמינים ס"ת רוצים קלף לבן כי זה נראה יותר יפה. יתכן שהצבע יפה אך בד"כ הכתיבה יוצאת פחות יפה כיון שהזנים של הבהמות שמיצרים מהם קלף לבן הדיו לא נתפס היטב על הקלף, או שהוא חלק מדי והדיו מתפשט. לכן תמיד מומלץ לכתוב על קלף בצבע בז', חום בהיר, אפור בהיר.

[הערת הרב ג. גרינפלד - הסיבה שרוב הקלף הלבן אינו איכותי ומומלץ משום שהצבע הלבן הוא לא צבעו של הקלף, אלא הקלף עבר תהליך הלבנה מלאכותי בד"כ חומרים כימיים שמשנה את המרקם הרך והקטיפתי הטבעי וזה משפיע על איכות הכתיבה].

[הערת הרב י. ירחי - נראה להוסיף שגם קלף חלק מדי גורם לבעיות בכתיבה.]

ראשית - הדיו בורח ונמרח ומקלקל את צורת האות או את יופי הכתב.

שנית - לפעמים זה מחמת שאינו מעובד די הצורך ואפשר להבחין בו שהוא קצת קשה. והתוצאה שהדיו לא נבלע בקלף וברבות הימים קופץ מהיריעה.

ובעיני ראיתי ס"ת שנשברו בו אותיות וכשבאתי לתקן קפצה כל האות מהקלף].

לסיכום - קלף איכותי הוא אמנם יותר יקר אך הכתיבה עליו הופכת את הכתיבה לחוויה רוחנית ולתוצאות של כתיבה יפה ומהודרת מאשר כשכותבים על קלף זול.

האשכנזי מתועד בספר תיקון תפילין ואלפא ביתא (מתלמידי מהר"ם מרוטנבורג ז"ל). לכן העתיקו בב"י.

[אך הסת"ם שלו נכתב בכתב ועליש והראיה - בסי' ל"ב סי"ח כ' - מ"ם שכתבה נו"ן וא"ו. שזה מנהג הספרים דלפי כתב ב"י כותבים כ"ף וא"ו. וכן בהמשך רי"ש שעשאה כמין דל"ת ושם מדובר בכתובה ספרדית שנכתבה בכתובה אחת כמו שכתבו שם הנו"כ - הערת הכותב].

[ובן כיון שיש ללמוד ממנו כמה הלכות ששונים גם לכתב ועליש לכן לא נמנע מלהעתיקו - הערת הר"י ירחין].

אמנם במהלך הכתיבה סופר נתקל בשאלות הלכתיות שיש בהם דיעות בין הפוסקים. וכיון שהספק הוא שקול נוקטים שהמיקל יש לו ע"מ לסמוך והמחמיר תע"ב.

והחומרא בענינים אלו היא ענין גדול בהידור הסת"ם ונביא מספר נקודות חשובות.

(א) חק תוכות בחצי אות - בכתיבת סת"ם, מגילת אסתר וגט כתוב בתורה "וכתב" - לשון כתיבה ודרשו חז"ל ולא וחקק. חק תוכות פי' שיוצר האות ע"י סכין שעושה שינוי באות או צורת האות ע"י סכין ולא ע"י כתיבה [ול"ד ע"י סכין אלא ה"ה כל מעשה שאינו בגדר כתיבה, כגון - הטפת דיו, ריסוס דיו על שבלונה, ספיגת דיו ע"י סמרטוט שאינו עושה כתיבה בגוף האות מיקרי חקיקה].

לדוגמא - כתב אות סמ"ך ונפלה טיפה בתוך חללה והתמלאה כל האות בדיו. אם מוחק רק את הטיפה ועי"ז יוצר את החלל הלבן שבאות מיקרי

אבותיך" אמר רשב"י אם ראית מנהג שעשו אבותיך אל תשנה אותו, ע"ש.

וב' הקול יעקב (יו"ד סי' רע"א ס"ז) באות כ"ג שכן נוהגים בבגדד לכתוב בקולמוס של קנה ואין להקל. דאף למתירין לכתוב בנוצה לא התירו אלא משום שאין להם קנים חזקים כ"כ אבל במקום שיש להם קנים חזקים אין לכתוב אלא בקנה, ע"ש.

וב"כ בדעת נוטה (לר"ח קנייבסקי שליט"א הל' תפילין תשובה תק"א) דיש לימנע מלכתוב בקולמוס של ברזל.

לסיכום - למרות שאין איסור לכתוב בקולמוס של ברזל, אך המהדרים במצוות ומזילים מהונם ואונם לקיים המצוות כהלכתן, ודאי יש להשתדל שהסופר יכתוב לכתחילה ולהידור בקנה ואם לאו בנוצה ולא לשנות ממנהג הסופרים מקדמת דנא.

[**הערת הרב ג. גרינפלד** - ואין חילוק בין ברזל לנירוסטה לענין זה].

בעת ניגש להידורים ההלכתיים - סת"ם מהודר היינו שסופר כותב את האותיות בהידור כל אות כפי המסורת של הכתב שכתבו אבותיו -

אשכנזים - כתב ב"י, ספרדים כתב 'עליש' [ע"י הערה].

בכל שיקפיד לכתוב האות כהלכתה - בצורתה, עוקציה ומראה הכללי של האות - כך הכתב נחשב מהודר יותר.

הערה - [הרב ג. גרינפלד] - ונשאלת השאלה מדוע קבל הכתב האשכנזי שם זה? ומתמצים שמרן כשכתב הלכות סת"ם בב"י לא רצה לחדש מה שלא נמצא בספרים קדמונים. ומפני שהכתב

שלא כסדרן - פסול. ודרשו זאת חז"ל מהפס' "והיו" בהויתן יהו.

ולכן סופר שכתב אות בתו"מ ואז הבחין שהחסיר את האות הקודמת, אינו יכול להשלימה אחרי שכתב את האות הבאה אלא עליו למחוק את האות שכתב להלן, לכתוב את האות הקודמת שהחסיר ואז להמשיך כסדר.

ונחלקו האחרונים מה הדין כשכתב חצי אות ואח"כ הבחין שחסר את האות הקודמת ורוצה להשלימה, האם יש דין שלא כסדרן כיון שכתב את החצי אות דלהלן או לא.

לדוגמא - בתיבת "ושננתם" כתב את ראש הנו"ן הראשונה או שלא כתב כלל את הנו"ן והתחיל לכתוב את ה-נו"ן השניה וכתב רק את ראשה, האם צריך למחוק תחילה את ראש הנו"ן השניה ואז להשלים את הנו"ן הראשונה, או שכיון שלא כתב אות שלימה אלא רק חציה לא מיקרי כתיבה עדיין ויכול להשלים תחילה את גוף הנו"ן הראשונה ואח"כ להשלים ה-נו"ן השניה.

דעת הפמ"ג - (הביאו המ"ב בסוף סי' ל"ו בקיצור דיני ח"ת ושלכ"ס) - שאין בזה משום שלא כסדרן ויכול להשלים גוף הנו"ן הראשונה ואח"כ את הנו"ן השניה, וכ"פ בקסת הסופר.

דעת האבני נור - שיש בזה משום שלא כסדרן כיון שבכתיבת סת"ם כל חלק וחלק באות יש בו דין כתיבה וחלות קדושה. ומה שנכתב להלן חל עליו שם פסול של שלא כסדרן ולא חלה עליו קדושת סת"ם, וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב.

חקיקה אלא צריך למחוק את כל האות ולכתבה מחדש.

חק תוכות בחצי אות, היינו שסופר כתב חצי אות כדין כגון גג של דל"ת או ראש הנו"ן ונפלה טיפה על מה שכתב ונשחתה צורת האות עד שאין ניכר איזה אות התחיל לכתוב. כעת הוא מוחק את הטיפה ומחזיר את הצורה של החצי אות לקדמותה כשזה נעשה ע"י חקיקה של סכין. ולאחר מכן הוא מסיים את החלק השני של האות דהיינו את רגל ה-דל"ת או את מושב ה-נו"ן ע"י כתיבה. נמצא שהחלק הראשון של האות נעשה ע"י חקיקה וחלקה השני נעשה ע"י כתיבה.

ונחלקו בזה גדולי הפוסקים -

דעת הרד"ך (ר' דוד כהן ע"ה) שצריך שכל האות תיעשה ע"י כתיבה ולא ע"י חקיקה ולכן פסול משום חק תוכות בחצי אות (הובא בב"י סי' ל"ב סי"ז ובמ"ב סקס"ז).

דעת הב"י והרמ"א - (באבה"ע סי' קכ"ה) שעיקר שם כתיבה הוא בסיום האות, ולכן אם סיים האות ע"י כתיבה אע"פ שחקק בחלקה הראשון - כשר.

להלכה - המיקל כב"י ורמ"א יש לו ע"מ לסמוך אך לכתחילה יש להחמיר בזה [כ"כ הקול יעקב סי' ל"ב אות פ']. יריעות שלמה פי"ב ס"ט כ' והמחמיר תע"ב. וכ"מ בבאה"ל סי' ל"ב סי"ח ד"ה ונסתמה דאף שנקט לעיקר כהמקילין עכ"פ נקט להחמיר לכתחילה כהרד"ך, ע"ש].

ב שלא כסדרן בחצי אות - בתפילין ומזוזות יש דין לכתוב כסדרן דהיינו שצריכים לכתוב לפי הסדר שנכתב בתורה ואם כתב

עפ"י זה יש סופרים שסומכים על הפמ"ג וכשהחסירו אות אחרי שכתבו כמה תיבות וזה טירחא בשבילם למחוק כל האותיות מבטלים את צורת כל האותיות עד שמגיעים לאות שהחסירו וכותבים אותה ואח"כ משלים את האותיות החצויות.

להלכה - המיקל יש לו ע"מ לסמוך אך כיון שיש מחמירים ה"ז אינו מהודר. ואם הקונה הזמין פרשיות מהודרות ה"ה אינם מהודרות וצריך להודיעו ואם לאו הוי מקח טעות (שבה"ל ח"ז סי' קס"ד אות ג').

וביריעות שלמה כתב והמחמיר תע"ב (סי' י' סע"א).

ג) פרשיות - בס"ת התורה כתובה פרשיות פרשיות. ישנה פרשה 'פתוחה' ופרשה 'סתומה'. ונחלקו הרא"ש והרמב"ם בצורת הפרשיות הפתוחות והסתומות.

בס"ת ומגילת אסתר אפשר לעשות את הפרשיות בצורה שתהיה כשרה הן לרא"ש והן לרמב"ם. אך בתפילין שכל פרשיה היא בעמוד נפרד א"א לעשות פרשה סתומה אליבא דכו"ע. ונהגו בצורת הפרשיות כדעת הרמב"ם וכן פסקו השו"ע והרמ"א (סי' ל"ב סל"ו). לכן, שלושת הפרשיות הראשונות מתחילות בתחילת שורה.

בסוף פרשת קדש ופרשת והיה כי יביאך מסיימים את הפרשה באמצע שורה כדי להשאיר ריוח פרשה שהוא ט' אותיות בין הפרשיות. ובסוף פרשת שמע לכתחילה יש לסיימה בסוף שורה, ופרשת והיה אם שמוע מתחילים באמצע השורה דהיינו אחרי ריוח ט' אותיות ועי"ז נקראת פרשה סתומה לדעת הרמב"ם אך לא לדעת הרא"ש.

וכך נהגו הספרדים ורוב האשכנזים הנוהגים בכתב הארז"ל.

והנה הט"ז המציא עצה לצאת גם בזה אליבא דכו"ע והיא - להשאיר פחות משיעור ט' יודי"ם בסוף פרשת שמע שזה חצי ריוח פרשה ופחות מ-ט' יודי"ם בתחילת והיה אם שמע שזה עוד חצי ריוח פרשה וע"י הצירוף של שני הרווחים נוצר ריוח פרשה שלם ואז הוי פרשת והיה אם שמע סתומה אף לדעת הרא"ש, וכן נהגו הגר"א והפמ"ג וכן נוהגים האשכנזים הליטאים.

והנה הרבה אינם יודעים כיצד הפרשיות שלהם כתובות אם כהשו"ע או כהט"ז.

אמנם בד"כ האבות קנו את התפילין בבר מצוה וע"כ אינם יודעים כיצד נכתבו הפרשיות, אך הקונה תפילין לבניו צריך לברר מנהג אבותיו ועפ"י זה להזמין פרשיות.

יש לציין שתפילין שנכתבו כדעת הט"ז פסולים לספרדים אף בדיעבד, ובמזוזה - כשר.

ד) תיוג - כתב בשו"ע - (סי' ל"ו ס"ג) צריך לתייג אותיות שעטנז גץ ונהגו הסופרים לתייג אותיות אחרות שהם בד"ק חי"ה.

אותיות שעטנז ג"ץ מוזכר בגמ' מנחות (כ"ט:) אמר רבא ז' אותיות צריכות שלשה זיונין ואלו הן שעטנז ג"ץ.

אותיות בד"ק חי"ה מוזכרים בתיקוני הזהר ובראשונים.

אמנם בדיעבד אם לא תייג אפ' שעטנז ג"ץ פסק בשו"ע דלא פסל, אך לפעמים תיוג שלא נעשה כהלכתו יכול לפסול הסת"ם כגון שהתגין מנותקים מהאות (שם מ"ב סקי"ג וקול יעקב אות י"א).

תיוג אפשר לעשותו ע"י הקולמוס או בקולמוס מיוחד לתגין ויש המתייגים ב'רפידוגרף'. הרפידוגרף הוא עט מיוחד עם

מנורה כיצד נרכוש סת"ם מהודר בדרום רמא

לספרדים - יש לעשותו לכתחילה ואם לא עשאו כשר בדיעבד. (אול"צ ח"א סי' ה').

יש לציין כי יש דיעות בראשונים ובאחרונים שאף לספרדים העוקץ מעכב.

[הערת הרב י. ירחי - שמעתי מפי הרב אבא שאול זצ"ל בשיעור כהאי לישנא - היום אכשור דרי ונוהגים גם הסופרים הספרדים בקוץ השמאלי].

[הערת הרב ג. גרינפלד - אני הייתי נוכח בשנת תשמ"ח כאשר ת"ח נכבד שחיבר ספר על סת"ם וטען שלספרדים א"צ עוקץ ר"ת לכתחילה, ובא לבקש הסכמה מהרב עובדיה יוסף זצ"ל ונזף בו מרן שודאי יש לעשות עוקץ ר"ת גם לספרדים ולא נתן לו הסכמה].

אמנם להלכה לספרדים כשר בדיעבד אך פשיטא שהמהדר במצוות יראה שלא יחסר עוקצים אלו ביודי"ם.

סוף דבר - מצוות סת"ם הם מהמצוות החמורות שבתורה!

צריך הרבה סייעתא דשמיא שאדם יקיים מצוות אלו בכשרות ובהידור, אך צריך גם השתדלות רבתי שהסופר יכתוב כהלכה.

הבאנו במאמר זה מספר נקודות חשובות שכדאי לדרוש אותם כשרוכשים סת"ם. כמובן שיש עוד הלכות שנזכרות וחשובות להידור המצוה הלא הם כתובים בשו"ע (סי' ל"ב וסי' ל"ו) ובנושאי כליו.

אם תהיה מודעות להלכות אלו והקונים יעוררו וידרשו מהסופרים לעמוד על נקודות אלו ואחרות, זה יחייב את הסופרים ורמת ההידור תעלה ככל שהקונים ידרשו זאת.

מחסנית לדיו ובסופו יש צינורית ברזל דקה שהקנים יוצאים מאד דקים ועדינים, ואם לא שמים לב התגין יכולים להישאר מנותקים מהאות. לעומת זאת - כשמתייגים עם נוצה התיוג יוצא הרבה יותר מבריק ומחובר היטב לאות אם כי התגין פחות דקים.

ולכן יש לדרוש לכתחילה תיוג מקצועי בנוצה ולא ברפידוגרף.

[ואם אינו מוצא סופר שמתייג בדיו ונוצה, לפחות ידרוש מהמתייג להשתמש בדיו מיוחד שנעשה מהמינים המוזכרים בהלכה שמיועדים למילוי הרפידוגרף ולא בדיו גרפי שמיוצר עבור הרפידוגרף ע"י חברות בחו"ל - הערת הרב ג. גרינפלד].

בצורת התיוג יש העושים שלשה קנים דקים ויש העושים עם ראש כעין זי"ן.

וכתב בדעת קדושים שאם מצויים לפניו פרשיות שמתויגים בקנים או כזיינין יש לקנות לכתחילה את הפרשיות שמתוייגות עם ראשים כזיינין.

ע"כ יש להקפיד בצורת התגין ועשייתם שיעשה כהלכה וכהידור.

(ה) עוקץ ר"ת ביודי"ם - האות יו"ד מורכבת מרגל ימין ושני עוקצים בצד שמאל למעלה ולמטה. דעת ר"ת ועוד ראשונים שהעוקץ התחתון שבצד שמאל הוא "קוצו של יו"ד" המוזכר בגמ' לעיכובא ואם העוקץ חסר - הסת"ם פסול כמות שהוא.

(אך) אפשר להוסיפו בתפילין ומזוזות גם לאחר שהמשיך לכתוב ואין בזה שלא כסדרן).

לאשכנזים - כשחסר עוקץ ר"ת הסת"ם פסול אך אפשר לתקן.

ונסיים בדברי הרמח"ל בספרו דרך ה' (חלק ד' פ"ו ס"ז) וז"ל, אך ענין התפילין הוא - כי נתן הבורא יתברך לישראל שיהיו ממשיכים עליהם המשך ממש מקדושתו יתברך ויעטרו בו באופן שכל בחינותיהם הנפשיות והגופיות יחסו תחת האור הגדול הזה ויתקנו בו תיקון גדול, והוא מה שאמר הכתוב "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך". ותלה ענין זה במצוה זו בכל הלכותיה ופרטותיה - עכ"ל.

יה"ר שנזכה לקיים מצוות סת"ם בהידור, אמן.
תודתי נתונה לרב גדליה גרינפלד שליט"א - סופר ומגיה באופקים אשר עבר על המאמר והעיר את הערותיו המחכימות. יה"ר שימשיך לזכות את הרבים בסת"ם מהודרים ולעמוד בפרץ כנגד כל המשנים והמתחדשים.
ובן לרב יצחק ירחי שליט"א - ת"ח עצום באופקים אשר ידיו רב לו בהלכה ובהרבצת תורה.



הרב שרון שרפי

בדין הנאתו וביעורו שווה בשביעית (אם יש קדושת שביעית במוצרי קוסמטיקה, כסבון שמפו ושאר תחליבי רחצה העשויים מפירות)

(בהתקדש עלינו לטובה השנה השביעית - תשפ"ב)

- (א) דיון אם יש קדושת שביעית במוצרי קוסמטיקה טבעיים - והנפק"מ להלכה
(ב) הקדמה לסוגית - "הנאתו וביעורו שווה"
(ג) שיטת הרמב"ם בדין הנוב"ש - ומה שהקשו עליו נושאי כליו
(ד) ביאורי האחרונים ברמב"ם ודיון בהם
(ה) ביאור חדש מדוע אין בעצים קדושת שביעית
(ו) ביאור חדש בשיטת הרמב"ם
(ז) סיכום שיטות האחרונים - (בביאור דעת הרמב"ם)
(ח) מסקנת ההלכה

(א) אם יש קדושת שביעית במוצרי קוסמטיקה
אם מותר למפעל למכרם ולסחור בהם (איסור סחורה).

הנה לאחרונה נעשה נפוץ יותר, השימוש במוצרים טבעיים בפרט בכל הקשור לשימושים הקשורים ישירות לגוף האדם, כאכילה שתייה רחיצה וסיכה.

והנה בסמוך למגורי אחד מקרובי המשפחה, הוקם מפעל המייצר מוצרי קוסמטיקה מחומרים טבעיים בלבד, וביניהם מוצרי רחצה כסבון ושמפו מסוגים שונים, וכן מוצרי סיכה כתחליבי גוף ומיני שמנים לסיכה.

ומעתה יש לדון אם במוצרי רחצה אלו יש קדושת שביעית, וכמה נפק"מ להלכה יש בדבר:

[א] אם מותר לייצר מפירות שביעית מוצרי קוסמטיקה לרחיצה, או שנחשב להפסד פירות שביעית.
[ב] דין ניהוג פירות שביעית - אלו פעולות מותר לעשות בפירות שביעית - (מה מותר לגבירא לעשות).

דרשה לא מפורשת (על מה חלה ק"ש)

והנה גרסינן בגמרא (סוכה מ.), טעמא דלולב בר שישית הנכנס לשביעית הוא (וע"כ אין בו קדושה דחשיב לולב דשישית) הא (לולב) דשביעית - קדוש, ואמאי, עצים בעלמא הוא ועצים אין בהם משום קדושת שביעית. דתנן - עלי קנים ועלי גפנים שגבבן לחובה (כנסן לאוצר) על פני השדה, לקטן לאכילה יש בהם משום ק"ש (דהו מאכל בהמה), לקטן לעצים (להסקה) אין בהם משום ק"ש. (ומוכח דעצים בעלמא אין בהם ק"ש).

שאני התם דאמר קרא לכם - לאכלה, לכם דומיא דלאכלה, מי שהנאתו וביעורו שווה, יצאו עצים שהנאתן אחר ביעורן. (והיינו דאין מותר להנות מפ"ש אלא בהנאה הדומה לאכילה - רש"י, ועצים הנאתן אחר ביעורן, ולולב אע"פ שהוא עץ - קדוש כיון שהנוב"ש, שעיקר הנאתו לכבוד את הבית, ובשעת ניקוי הבית (הנאתו) הוא מתכלה.

והיינו שהקשתה הגמרא מדוע יש בלולב ק"ש, והרי הוא עץ בעלמא. ותירצה, דכיון שהנאתו וביעורו שווה לכן יש בו קדושת שביעית.

והנה זה קשה מאד בפשט הסוגיא, שהרי מה שנחלקו רבנן ורבי יוסי באם דורשים לדין דהנוב"ש, הוא רק ביחס לגברא, והיינו לאילו פעולות שרי להשתמש בפ"ש, אם מותר לכל מילי או רק לפעולות שהנוב"ש, אולם מה זה נוגע לנדון האם יש בעצים ק"ש, שהרי בזה הנדון אינו ביחס לאדם (אילו פעולות שרי לעשות בעצים) אלא ביחס לחפץ האם חל על העצים ק"ש, ומה מדמה הגמ' אותם זה לזה, לומר, דאם דרשינן דמותר להשתמש בפ"ש רק לפעולות שהנוב"ש, כמו כן דרשינן שעל חפצים כאלו

והנה נאמר בתורה (ויקרא כה) "והיתה שבת הארץ לכם - לאכלה". ובפשטות המקרא סותר עצמו מיניה וביה. דלכם - פירושו - שקדושת הארץ (הפירות) מותרים לכל צרכיכם. ואילו לאכלה - פירושו - שפירות שביעית מותרים רק באכילה בלבד, ולא לשאר צרכים.

ונחלקו בזה תנאים (סוכה מ. וב"ק קא:). דשיטת רבי יוסי דמ"לכם" אכן ילפינן דמותרים פירות שביעית לכל הצרכים, ומ"לאכלה" ממעטים מלוגמא בלבד (שאין להשתמש בפירות שביעית לצרכי רפואה, ומלבד זה הכל מותר). ואילו שיטת חכמים ש"לכם" האמור בפסוק הוא דומיא ד"לאכלה", דהיינו בפעולות שההנאה וכליוי החפץ באים כאחד (הנאתו וביעורו שווה). ונמצא שמותר לעשות בפירות שביעית רק פעולות כאלו שתוך כדי הנאה - החפץ מתכלה, אמנם פעולות שההנאה היא לאחר הכוליו - אסורות.

ומתבאר בסוגיא, שנחלקו חכמים ורבי יוסי אם מותר לעשות בפירות שביעית משרה וכבוסה, שבהם ההנאה (הבגד הנקי) באה לאחר קלקול החומר המכבס (היין מתקלקל מיד עם שריית הבגדים המלוכלכים). דלדעת רבי יוסי מותר (ורק רפואה נאסרה), ולחכמים אסור דאין זו פעולה שהנוב"ש.

מהו המקור על מה חלה ק"ש

אלא שאף שמצאנו מחלוקת מפורשת ביחס לאלו פעולות מותר הגביר לעשות בפירות שביעית (מחלוקת חכמים ורבי יוסי), אמנם ביחס לשאלה אלו פירות קדושים (מהו החפצא המקודש בק"ש), לכאורה לא מצאנו מקור מפורש בדברי תנאים.

מנורה הנאתו וביעורו שווה בשביעית בדרום רמה

"מלכם" להתיר לכבס בפירות שביעית (כבורית ואהל), ובפשטות היינו כר' יוסי דלא דריש הנוב"ש ומתיר כביסה בפירות שביעית, ומאידך כתב כרבנן דאין מכבסין בפירות שביעית, ומשום דדרשינן לאכלה ולא לכביסה, והיאך מזכה שטרא לבי תרי.^א

ועוד קשה, דאם פסק כרבנן דאין מכבסין בפ"ש ומשום דלא הוי דומיא דלאכלה, א"כ היאך שייך שיחול ק"ש על מיני כביסה (אהל ובורית), והרי נתבאר לעיל דמוכח מן הסוגיא בסוכה מ. דאם אין כביסה דומיא דלאכלה, א"כ ה"ה דילפינן דאין חלות ק"ש במיני כיבוסין.

ביאור הכסף משנה - המהר"י קורקוס - ופאת השלחן (בדעת הרמב"ם)

ובכסף משנה שם כתב לתרץ, דלעולם פסק הרמב"ם כרבנן, אלא שלא אמרו לדין הנוב"ש אלא בפירות ומיני מאכל דשייך למיקרי בהם "לאכלה", ורק בהם אמרינן דבעינן לכס דומיא דלאכלה. אבל מיני כביסות שאינם עומדים לאכילה - בהם ליכא לדין דהנוב"ש ושפיר איתרבו מלכם - לכל צרכיכם, וחלה בהם ק"ש ומותר לכבס בהם, ואף שאין כביסה הנוב"ש. וזהו הפשט ברמב"ם.

והנה כבר העירו בזה הכפות תמרים ופאת השלחן (סימן כד, מד), שהרי מבואר בסוגיא בסוכה (שם) שאין בעצים ק"ש, ולדברי הכסף משנה מדוע לא, והרי עצים אינם מאכל כמיני כביסה וממילא לא שייך

שעומדים לשימושים שהנוב"ש הלה ק"ש, והרי אין דרשה האומרת באיזה חפץ חל ק"ש, אלא רק מה מותר לעשות עם פירות הקדושים כבר בק"ש, והדברים אינם מבוארים בפשט הסוגיא.

ונראה, דזה הוא שהכריח לרש"י לחדש (בד"ה שהנוב"ש) דאיכא בהאי קרא דלכם לאכלה דרשה נוספת מלבד זו המתבארת בגמ' במחלוקת רבנן ור' יוסי, והיינו דילפינן מהאי קרא דלכם לאכלה ב' עניינים, האחד ביחס לאדם (והיתה שבת הארץ לכם (להשתמשות) רק בצורה של לאכלה) - אילו פעולות שרי לעשות בפ"ש, והשני ביחס לחפץ (והיתה שבת הארץ נוהגת בחפצא כזה שהנאתו דומה לאכילה) - על אילו גידולים איכא חלות ק"ש, ורבנן דדרשי הנוב"ש ביחס לאדם בהנהגת שימושי פ"ש, כמו כן דרשי הנוב"ש אף ביחס לחפצא, על מה חלה ק"ש, ואף שאין דרשה זו מפורשת בש"ס.

ג) בשיטת הרמב"ם בדין הנוב"ש (ומה שהקשו עליו נושאי כליו)

כתב הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ה ה"י), "מיני כיבוסין כגון בורית ואהל, קדושת שביעית חלה עליהן ומכבסין בהם, שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, אבל אין מכבסין בפירות שביעית, ואין עושין מהם מלוגמא שנאמר, והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, ולא למלוגמא ולא לזילוף ולא להקיא ולא למשרה ולא לכביסה".

וכבר העירו נושאי כלי הרמב"ם דדבריו סתרי אהדדי, דמתחילה כתב דילפינן

א. ויעיין בחלופי גרסאות בר"מ פרנקל בסופו, שהביא דיש גורסים בר"מ - "מיני כיבוסין וכ' אין ק"ש חלה עליהן" - וע"כ שרי לכבס בהן, ולפ"ז אתי הר"מ כמין חומר.

בהם הדין דהנוב"ש, ואם כן צריך לחול בהם ק"ש מקרא ד"לכם", וצ"ע.

ובמהר"י קורקוס כתב לתרץ, שמיני כביסה שכתב הרמב"ם, היינו מינים כאלו שהנאתם וביעורם שווה, שהנאתם באה מיד עם הכיבוס ואז מתבערים, ואילו הגמרא מדברת על שריית כביסה ביין, שהיין מתקלקל קודם הכיבוס, וכך גם פירש הפאת השלחן בדעת הרמב"ם שם.

(ד) ביאור העוטה אור ברמב"ם ודיון בו

והנה באחרונים כתבו ליישב שיטת הרמב"ם בדרך אחר (יעויין בעוטה אור שביעית סימן ט), דהנה איתא בירושלמי (פ"ז ה"א, הובא בנו"כ הרמב"ם) "מיני כביסות מהו שיהא עליהם ק"ש, נשמעין מן הדא, הירעין והבורית והאהל יש להם ק"ש".

ולכאורה למה לא הוזכר בירושלמי, דלחלות קדושת שביעית בעינן לדין "הנאתו וביעורו שווה", וכמו שביאר הבבלי ביחס ללולב, שלכן יש בלולב ק"ש ומשום שהנוב"ש.

וכתב לחדש, דהירושלמי חולק על הבבלי בזה. דלשיטת הבבלי הדין דהנוב"ש הוא בתרתי: א. על אלו חפצים חלה ק"ש ב. מה מותר לעשות בפירות שביעית. ואילו לירושלמי י"ל דהדין דהנוב"ש הוא רק ביחס לגבוא, דהקרא ד"לכם - לאכלה" נדרש אך ורק ביחס לאילו פעולות שרי לעשות בפ"ש, וכמשמעות הפשוטה בבירייתא שנחלקו בה רבנן ורבי יוסי, דהנדון שם מפורש דהוא רק ביחס לדיני ניהוג שביעית, ואין הבריייתא עוסקת בדיני חלות שביעית.

ולפ"ז אתי שפיר הרמב"ם, דנראה דהכריע במחלוקת הבבלי והירושלמי לפסוק כירושלמי, דהדין דהנוב"ש הוא רק בניהוג

פירות שביעית, ועל כן כתב הרמב"ם שפירות שביעית אסור לכבס בהם, ומשום שמעשה הכיבוס אין הנוב"ש. ומ"מ כתב דמיני כיבוסים (כאהל ובורית) יש בהם ק"ש, שביחס לחפצא באילו גידולים יש קדושת שביעית לא נאמרה ההגבלה שרק בחפצים שהנוב"ש יש קדושת שביעית, וממילא יש בכל גידולי הקרקע (אף שאינם הנוב"ש) קדושת שביעית ובכללם אהל ובורית.

הקושי בדברי העוטה אור ברמב"ם

אכן לכאורה יש לדון בדברי העוטה אור, דלשיטתו שוב הדרא גם בזה כעין קושיית האחרונים על הכסף משנה, דלפ"ז מנלן לחדש דאין ק"ש בעצים, שהרי ביחס לחלות ק"ש ליכא לדין הנוב"ש, ובר"מ (פ"ה הי"א) מפורש דבעצים אין ק"ש.

ובעיקר קשה, דאם ס"ל לרמב"ם שהדין דהנוב"ש נאמר רק ביחס לניהוגי שביעית, אילו פעולות מותר לעשות בפ"ש, א"כ כיון שבמיני כיבוסים יש ק"ש, מדוע מותר לכבס בהם, והרי אין הנאתם וביעורם שווה.

הירושלמי לא סובר כלל לדין דהנוב"ש (ב' הוכחות לכך)

ובר מן דין נראה, דהנה אף אם נמצא בירושלמי (או ברמב"ם) מקור למעט עצים מק"ש, לכאורה זה תמוה מאד לומר דהירושלמי ס"ל לדין הנוב"ש רק ביחס לדיני ניהוג שביעית, שהרי בירושלמי אין זכר לדין זה דהנוב"ש, ודין זה דהנאתו וביעורו שווה מוזכר רק בבבלי, ומצורת הבאת הסוגיא (בבבלי סוכה וכמשנ"ת לעיל בהקדמה), מוכח דלא שייך לחלק בדרשות דלכם לאכלה לומר שהוא רק ביחס לניהוג שביעית ולא ביחס לחפצא באיזה חל ק"ש.

ונראה לכאורה לומר דאם פליג הירושלמי עם הבבלי, הרי שפליג לגמרי ולא ס"ל כלל לדינא דהנוב"ש. ואם ס"ל כבבלי הרי שסובר כוותיה לגמרי וכב' הדרשות שהביא רש"י בסוכה שם.

ונראה להביא בזה ב' ראיות דהירושלמי פליג עם הבבלי לגמרי, וכלל לא ס"ל לדינא דהנוב"ש.

דהנה בירושלמי (פ"ח ה"ה) איתא דהא דר' יוסי מתיר לכבס בפ"ש הוא משום דאיכא בזה חיי נפש (ויעויין בר"נ נדרים פ: שכתב דאם אינו מכבס והולך בבגדים מלוכלכים יכול לבא לידי סכנה).

ולכאורה קשה, דאמאי צריך ר' יוסי להתיר רק מצד חיי נפש, ותיפו"ל דכביסה שרי בפ"ש כיון דס"ל דא"צ הנוב"ש, ורק צריך שיהא שווה לכל נפש (וכמו שמבואר בבבלי סוכה מ.).

ולכאורה מוכרח בזה, דהירושלמי פליג לגמרי עם הבבלי וכלל לא ס"ל להך דינא דהנוב"ש (ואפי' בדיני ניהוג בפ"ש) וע"כ תלי לפלוגתא רבנן ור' יוסי (אם שרי לכבס בפ"ש) באם כביסה הוי חיי נפש או לא.

ועוד נראה ראייה בזה, דהנה הירושלמי (ריש פ"ז), מסתפק בכמה דברים אם יש בהם ק"ש (כגון מיני צובעין לאדם ולבהמה, בשמים וכו') ומ"מ אינו תולה דינם באם הנאתם וביעורם שווה, אלא מביא דרשות אחרות. ואם ס"ל לירושלמי לדרשא דהבבלי (דלכם לאכלה) מה צריך לדרשות

אחרות, אלא ע"כ דפליג הירושלמי בזה לגמרי וכמשנ"ת.²

ה) יישוב קושיית האחרונים מדוע אין ק"ש בעצים

ומעתה צ"ב, דאם אכן לא ס"ל לירושלמי להך דינא דהנאתו וביעורו שווה, א"כ קשה מדוע אין בעצים ק"ש, דהא לא איכפ"ל מה שהנאתן אחר ביעורן, ומהיכן נתמעטו, ומ"ט יש באהל ובורית ק"ש ובעצים לא.

והנראה לומר בזה, דהא דעצים אין בהם ק"ש הוא סברא.

ובאור הענין, דהנה כל חפצא בעולם העומד לתשמיש יש בו חשיבות, דאינו רק חומר בעלמא, אלא חפצא בעל שם, דעצם הדבר מה שעומד לשימוש האדם או הבהמה מקנה לו "שם חפצא" המורה על יעודו, ומכאן חשיבותו על פני חומר בעלמא שאינו עומד לכלום.

והנה אם נתבונן בהא דעצים עומדים להסקה, נראה דעצם החומר דעצים אינו עומד לכלום, והא דעומדים להסקה תחת תבשילו, זהו רק הגחלים הבאים לאחר שריפת העצים, (וביחס לעצים הוו פנים חדרות וכחפצא אחר).

ונמצא דבתורת עצים אין בהם כל שימוש אלא שריפה, דרק אז מגיעים לחשיבותם כחפצא העומד לבישול ואפייה מכאן ולהבא. ונמצא דהך עצים הוי כחומר בעלמא בלא שעומדים לתשמיש.

ב. ועפ"ז נראה ליישב הא דתנן (פ"ז מ"א) - כל שהוא מאכל אדם ומאכל בהמה וממין הצובעין וכו' יש לו שביעית ולדמיו שביעית וכו'. ולכאורה אמאי נקט התנא דוגמאות ופרטים, ולא כתב בפשטות הכלל דכל שהנאתו וביעורו שווה יש לו שביעית ולדמיו שביעית, ולפי דברינן ניחא, דאין הדבר מוכרע ותלי בפלוגתא דהבבלי והירושלמי וע"כ שביק האי כללא דהנוב"ש, ונקט הפרטים דכו"ע מודו בהם.

ומכבסין בהן, ומאידך כתב דאין מכבסין בפ"ש, ולכאור' הוו תרתי דסתרי.

ולזה נראה לומר, דהרמב"ם אזיל בשיטת הירושלמי (דפליג אבבלי) ולא ס"ל להך דינא דהנוב"ש כלל (ובאמת לא נזכר דין זה דהנוב"ש כלל בהלכות שמיטה ויובל).

ועל כן מיני כיבוסין דאהל ובורית כיון דהוו מינים העומדים להנאת האדם נתרבו מלכם לכל צרכיכם (וכמו שמפורש בירושלמי פ"ז ה"א - מיני כביסות מהו שיהא עליהן ק"ש וכו') וע"כ שרי לכבס בהם כיון שניתנו לכל צרכי האדם. אלא דבפ"ש אסור לכבס, ואף דהוי צורך האדם, כיון דסו"ס נתמעטו מקרא דלכם ולא לכבוסה (כיון דאינו שווה בכל נפש) וכמו שמפורש בירושלמי (פ"ח ה"ה) דרבנן פליגי אדר' יוסי וס"ל דכביסה לא הוי חיי נפש, ופסק הר"מ הלכה כרבנן. ולא תיקשי א"כ מנלן לחדש דבעצים ליכא ק"ש, וכמו שפסק הר"מ (פ"ה הי"א), דהא דבעצים אין ק"ש הוא סברא דאין בהם חשיבות וכלשון הגמ' בסוכה, עצים בעלמא ניהוו וכמשנ"ת.

ישוב נוסף ברמב"ם (לשיטת הכסף משנה)

ומעתה אפשר לומר אף ישוב שני בר"מ, לדרבו של הכסף משנה, דלעולם אזיל הרמב"ם בשיטת הבבלי וס"ל להך דינא דהנוב"ש, אלא כל שנדרש "לכם לאכלה - שהנאתו וביעורו שווה" הוא רק במידי דלאכלה והיינו בפירות ומיני מאכל, ועל כן במיני כיבוסים דאינם מידי דלאכילה ליכא לדין הנוב"ש וחלה בהו ק"ש ומותר לכבס בהם (ואף דמעשה הכביסה הנאתו אחר

וזה נראה פשוט לכאורה, דחומר בעלמא שאינו עומד לכלום ואינו משמש דבר אין בו שום קדושה. דכל ענין הקדושה נתבאר בראשונים (יעויין ר"ש סיריליאו פ"ט ה"ב, מהרי"ט תשובה ק"נ וכן בחינוך שכ"ח) דהוא הגבלות (כגון סחורה והפסד וכו') על השימושים הרגילים שמשמש כבעלים (להורות דבשמיטה אינו כבעלים אלא משלחן גבוה קזכי), אמנם בחפץ שאינו משמש לכלום, אין שייך להגבילו בשימושיו וע"כ אין בו קדושה, והבן.¹

ומשא"כ אהל ובורית, דאף שאין הנוב"ש, מ"מ כיון דהם "הפצא דמיני כביסה" העומד לתשמיש דכיבוס בגדים, הרי שיש לו חשיבות ואיכא בו ק"ש.

ומצאתי לי ראייה מפורשת מגמ' ליסוד זה. דהנה בספר בית אליהו (קונטרס מראה אש אות יד) העיר ביסוד הסוגיא (סוכה מ.), דכשהקשה הש"ס סתירה בין הא דלולב יש בו ק"ש ובין הברייא דעצים אין בהם ק"ש, לא הקשה סתם דסתרי אהדדי, אלא הקשה הש"ס, דמה שייך דיהא בלולב ק"ש, "והא עצים בעלמא ניהוו ועצים אין בהם משום ק"ש", וקושיא זו היא להו"א דהגמ' לפני שידענו לדין דהנוב"ש.

ומוכח מזה, דאף בלא הדין דהנאתו וביעורו שווה איכא סברא דאין ק"ש בעצים, "משום דעצים בעלמא ניהוו" והיינו דאין בהם חשיבות, וככל הסברא שכתבנו לעיל.

(1) ביאור חדש בשיטת הרמב"ם

ומעתה נבוא לבאר שיטת הרמב"ם, במה שכתב דמיני כיבוסין יש בהם ק"ש

1. ואין להקשות דהא איכא נמי עצים העומדים לרהיטים וכדו' (דיש להם חשיבות שהרי עומדים לתשמיש)

הרמב"ם פוסק כירושלמי ולא כבבלי, דהדין דהנוב"ש הוא דין רק בניהוג פ"ש, ולא דין חלות במה חל קדושת שביעית.

ולכן מצד אחד, אסור לכבס בפירות שביעית (שפעולת הכביסה הנאתה אחר ביעורה), ומצד שני, מותר לכבס במינים העומדים לכיבוס כאהל ובורית.

ד] ביאור חדש ברמב"ם - כיון שלא נזכר ביד החזקה, ובפרט בהלכות שמיטה ויובל לדין הנוב"ש כלל, יש לומר שהרמב"ם פסק כירושלמי בזה (החולק על הבבלי לגמרי וגם בו לא מוזכר כלל לדין דהנוב"ש), ומיני כיבוסין (כאהל ובורית) שפיר יש בהם קדושת שביעית ומותר לכבס בהם (דילפינן מ"לכס" לכל צרכיכם וכו' מיני צבעים), ומה שאין מכבסין בפירות שביעית הוא דין מיוחד שנלמד מלאכלה ולא לכבוסה (וכמו שלמדו חכמים לאכלה ולא למלוגמא).

ח) מסקנות ההלכה

והנה לכאורה, כשבאים אנו לדון בענין ייצור מוצרי רחיצה וסיכה מפירות שביעית ומשאר חומרי גלם אחרים (מיני צמחים שגדלו בהיתר בשביעית), יש תחילה לציין את הדברים הברורים.

א] רחיצה וסיכה הוי הנאתו וביעורו שווה.

ב] לדעת הרמב"ם רחיצה שווה בכל אדם (הלכות יו"ט פ"א ה"ז, ודלא כשיטת התוס' ביצה כא: ד"ה לא) (ומודים חכמים לרבי יוסי שמלבד הנוב"ש, בעינן גם שיהא שווה בכל אדם - מאירי וראשונים סוכה וב"ק שם).

ביעורו). ורק בפירות שביעית שהן מיני מאכל דרשינן להך דינא דהנוב"ש ואסור לכבס בהם, כיון דמעשה הכביסה הוי הנאתו אחר ביעורו.

ולא תקשי מעתה קושיית האחרונים, מדוע לכסף משנה אין בעצים ק"ש כיון שאינם מידי דאכילה, שעל פי מה שנתבאר לעיל לא קשיא מידי, דהא סברא הוא - דעצים אין בהם חשיבות ולא שייך בהם ק"ש וכמשנ"ת.

ז) סיכום שיטות האחרונים (בביאור דעת הרמב"ם)

ומצינו עד כאן ד' שיטות בביאור דעת הרמב"ם בענין הנאתו וביעורו שווה.

א] שיטת הכסף משנה - הרמב"ם פסק בבבלי וכחכמים דרבי יוסי, דהדין דהנוב"ש הוא בתרתי - א. דין חלות ק"ש (על מה חל). ב. ודין ניהוג פ"ש (כיצד משתמשים), וכביאור רש"י בסוגיא סוכה מ. דאיכא ב' דרשות דהנוב"ש.

אלא שדין הנאתו וביעורו שווה נאמר רק במיני אוכלין ולא במינים שאינם עומדים לאכילה.

ב] שיטת המהר"י קורקוס ופאת השלחן - הדין דהנוב"ש נאמר בכל גידולי הקרקע, ולא רק במיני אוכלין (ודלא כשיטת הכסף משנה), אלא שמסכימים שפסק הרמב"ם בבבלי וכחכמים דרבי יוסי, דהדין הנוב"ש הוא בתרתי. (ומה שמותר לכבס באהל בורית הוא כיון שבזה הנאתו וביעורו שווים).

ג] דעת העוטמה אור (שביעית סימן ט) -

שהרי כבר פירש הריטב"א (ב"ק קא:): בהא דקאמרה הגמ' סתם עצים להסקה עומדים ואף דאיכא עצים דמשחן, משום שרוב העצים בעולם עומדים להסקה, ושאר העצים בטלי אגביהו, וחשיבי כולם כעומדים לעצים יעוי"ש.

רחיצה או סיכה ואינם מאכל אדם, הרי שבפשטות הם כמיני כביסה (אהל ובורית) - שאינם מאכל אדם. ועל כן, ולשיטת הכסף משנה יש בהם קדושת שביעית, ומותר להשתמש בהם לרחיצה. ולשיטת המהר"י קורקוס ופאת השלחן הרי זה תלוי, ורק אם הנאתם וביעורם שווה, יהא מותר לרחוץ בהם.

[ג] ולביאור החדש ברמב"ם (שלא ס"ל לרמב"ם כלל לדין הנוב"ש), לכאורה יצא קולא גדולה, דאף שיהא בתכשירי הרחיצה קדושת שביעית (דאיתרבו מ"לכם" לכל צרכיכם כמוצרי כביסה), יהא מותר להשתמש בהם לרחיצה, דדוקא מוצרי כביסה נתמעטו מקרא דלאכלה ולא לכבוסה (שאינה שווה בכל אדם), אמנם רחיצה דלשיטת הרמב"ם שווה היא בכל אדם, תהא מותרת, וצ"ע למעשה.

[ג] פירות הראויים לאכילת אדם, אסור להכין מהם סבון שמפו או תחליב רחצה, וכן אסור לסוך בפרי שאינו מיועד לסיכה, משום הפסד פירות שביעית. (רמב"ם פ"ה ה"ו, תרומות פי"א ה"ג).

ועל פי זה נראה לדון בענין מוצרי הרחצה והסיכה:

[א] אם נפסלו הפירות מאכילת בהמה, פקעה מהם הקדושה ויכול לייצר מהם תכשירי רחצה ושאר מוצרים לסיכה ונקיון (ומן הסתם כל מוצרי הרחצה לאחר ייצורם כבר אינם ראויים לבהמה ואין בהם קדושת שביעית, אלא שצריך להקפיד בתהליך הייצור שיתקלקלו הפירות (באופן שלא יהיו ראויים לבהמה), לפני תחילת תהליך הייצור).

[ב] צמחים ועשבים (של שביעית שגדלו בהיתר) העומדים לייצר מהם מיני





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

לכבוד מערכת קובצינו הנכבד והאהוב "מנורה בדרום", המאיר מדרום את כל חבלי הארץ והעולם כידוע, ובראשו ידי"נ מזכה"ר הגרא"א הכהן סקלי שליט"א, יתן ה'

ובקרוב ב"א נזכה לראותו עובד בעבודת הקודש בבית מקדשנו עם כל אחיו הכהנים והלויים בב"א.

א] במנהג להמנע מאכילת קצוות הלחם

במש"כ הגר"ב ברינקמן שליט"א למצא מקור למנהג שלא לאכול קצוות הלחמים, ראיתי פעם מכתב של מרן הגר"ח ק שליט"א שכו' שאינו יודע מקור לזה ואי"צ

לנהוג כך, וכן ראיתי בעיני כמה מעשים בכמה מגדו"י שלא חשו לזה כלל, ושמעתי אומרים שזה מנהג עמי ארצות.

ב] חתימת ברכת התורה

במש"כ ידידי הגר"א גבאי שליט"א [באות ז'] בשם הרב קפלן דחתימת למדני חוקיך, והך דריו"ח בברכות יא:, שאינם ברכות כלל, אלא בקשה בעלמא, סותר בזה

מש"כ קודם לכן [באות ה'] בשם הרב אייזנבך, דוק [ועיקר מאמרו נפלא כדרכו, ותענוג לקראו].

ג] סדר הפסיעות אחר התפלה

הגרי"מ ויינשטיין שליט"א סמך על דברי רבי' מנוח ז"ל האחרונים בסדר עשיית הפסיעות אחר תפילת י"ח, דהיינו דנרמז ו' פעמים רגל בקרא דחזקאל, וג' פעמים היינו לאחוריו, וג' היינו שחזור למקומו, וטעמו שסמך על ביאור זה משום שכך באמת המנהג, ותמה על הדברי חמודות שהביא את ב' המנהגים היינו שעיקר הרמז קאי על ו' פסיעות לאחוריו, ולא ג' לאחוריו וג' לפניו, ואעפ"כ כתב דיש לשוב לפניו ג' פסיעות, דלכא' הדברים סותרים זא"ז.

בפשטות י"ל דהך דרבינו מנוח אזלא שפיר לפי"ז, ואליבא דאמת בלא"ה יש לחזור למקומו, אפי' בלא טעמא דרבי' מנוח, וא"כ מסתברא שאת מספר הפסיעות שיש לו לילך לאחוריו, אחר תפילת שמו"ע, יש לו לפסעם לפניו, וא"כ הרמז רק רומז לדעת האבודרהם גם על זה, ואה"נ לד' חכמי צרפת לא נרמזו פסיעות דלפניו בהאי קרא, ומאי קושיא, וכמובן שבזה גם מסתלקים רוב דבריו והגיגיו בעניין שיטת הלבוש [באותיות ד', ה'].

ולא ידעתי למה חרה לו, הלא בפשטות מדשמע' בזה"ק דיש מעלה לעמוד בקדושה באותו מקום שנתפלל שמו"ע, א"כ

ומה שהארץ לדחות דברי הגר"ש דבליצקי ז"ל, ומנהג מרן החזו"א ז"ל, הלא הפשטות היא לכא' לנהוג כדבריהם, דבכך

כשרגל אחת הנה ואחת הנה, וא"כ ברור שכשהורו חז"ל לפסוע ג' פסיעות לאחוריו בסיום התפילה כוונתם היתה שיגיעו ג' פעמים את הרגליים שלא בדרך השוואה בעלמא, ואח"כ ישוו אותם כדי להתנועע לצדדים באמירת עושה שלום בנחת ולא בדוחק, ומנהג מרן החזו"א אמת כמו שהפשטות שהנהיגו חז"ל.

מקיימים את כל הדעות מלבד דעת חכמי צרפת דלית דחש להו.

דהנה הפשטות בלישנא דגמ' היא כדעת האבודרהם ודעימיה דג' פסיעות היינו ג' הנעות הרגליים, והפשטות כמו כן דג' פסיעות היינו כהלבוש דהשוואת רגליים לא חשיבא פסיעה, ומאידך הפשטות ג"כ שיש להשוות הרגליים ולא להתנענע בדוחק

ד] עוד בענין הנץ האסטרונומי

ב. ובמש"כ באות ב' שטען שלא יתכן שמנהג המישורי נוצר מרפיון, כי לא יתכן שציבור גדול כ"כ של ת"ח מופלגים ויראי ה' יגררו כסומא בארובה אחר איזה טועים ומטעים,

הנה ראשית לא שת ליבו כי באשמה זו גם הוא נתפס, באשר הוא מאשים את רוב הציבור מתפללי הנה"ח [שרובם מתפללים עם הנראה כיום כידוע, ורובם המוחלט ת"ח מופלגים ויראי ה'] שהם נגררים כסומא בארובה אחרי הגר"ש דבליצקי ז"ל שלדעת הרה"כ שליט"א הוא טועה ומטעה.

ג. עוד איני מבין איך תחילת דבריו הוא שהכל נגררו אחר הגרש"ד וטענותיו, וסוף דבריו [באות ב'] הוא ש"רבים עברו להתפלל במנייני הנץ הנראה, רק בגלל הטענה 'הלא ידוע שבכל דיני התורה הולכים אחר הנראה לעינים'."

ד. עוד איני מבין איך סמך בעינים עצומות על דברי הגר"ח ז"ל בשעה שהכל מעידים איפכא שמנהג החזו"א היה ע"פ הנראה [כדהארכתי בעז"ה בתגובה למאמרו הקודם, יעוי"ש].

ה. אגב במה שבחר להתנסח "הלא ידוע שבכל דיני התורה הולכים אחר הנראה

עוד הוסיף הרב ויינשטיין שליט"א להתעקש בעניין הנץ האסטרונומי והאריך בג' מכתבים לעמוד על דבריו הראשונים ולהצדיקם מפני ההשגות המרובות שנתכו עליהם בקובץ הקודם לו (קובץ כה), ואמרתי לא עת לחשות כי אם להשיב דברים ברורים באשר לענ"ד הרב הנ"ל אף שתורתו מכרזת עליו, מ"מ בניד"ד לכאור' לא דק שפיר, וכדלהלן.

א. במכתבו לרב פורת שליט"א אות א' כתב שאיננו בקי בהשתלשלות העניינים ומי קבע את המציאות אך כולם ראו איך שבהשפעתו הישירה של הגרש"ד ז"ל נשתנה המנהג להתפלל עם הנה"ח, ומלבד מה שהדברים מצד עצמם אינם מובנים, כי איך מחד גיסא מודה שאיננו בקי מי קבע את שינוי המנהג, וכיצד נשתלשלו העניינים, ומאידך פשיטא ליה שמתורת הגרש"ד בא, הלא אם אינו יודע מי קבע מדוע לא יתכן שהקובעים הם גדולי ישראל או המנהג הישן, והמקומות שהוא הכיר שהיו מתפללים במישורי, דוקא הם היו המשוונים, ואם ראה ששינו מנהגם באיזה זמן, ע"כ ששינוי המנהג נבע בדוקא מתוך בירור המנהג ודעות הגדולים, וכאשר נתברר בעז"ה בקובץ כה הנ"ל, ומדוע בצוארו של הגרש"ד תלה זאת, ודבריו פורחים באויר.

דברי הרב פורת שליט"א בענין ההכרעה מה לנכות ומה לא לנכות למאן דאזיל בתר הנץ הנראה, ובזה רוב דבריו נכונים, והכלל בזה אינו כדברי הרב פורת שליט"א, אלא כמו שכבר נתבאר בעז"ה [בתגובה הנ"ל] דאזלי לפי מה שנראה קשור למקום, [ובדר"כ זה ניכר במראה האופק, שההרים הקרובים נראים ברורים יותר, ואלו שבאופק נראים קצת אפורים ומטושטשים], ואת הקרובים יש לנכות ולנהוג כפי הנראה בלעדיהם במקום הגבוה באזור, אבל את הרחוקים יותר אין לנכות, דלא נתנה תורה למלאה"ש

ומה שעורר שבמודיעין עילית הפער בין הנראה למישורי הוא למעלה מתשע דקות, כן הוא האמת, וכן יש באמת לנהוג וע"פ המבואר לעיל הוא פשוט, ומה עניין מניין הדקות לכאן, ומה לנו ולמישורי כלל.

ומה שהוסיף כדרך אגב "תמהני מאוד על סיום דברי כת"ר "שלא הוצרכו הפוסקים לבאר מרוב פשיטותו" גוזמא גדולה היא מאוד, לומר על דברים כאלה שהם פשוטים עד שאי"צ לבארם", עד שאתה תמיה עליו, תמה על עצמך, שאדרכה הצדק עמו שאי"צ לבאר ענין הנראה מרוב פשיטותו שלא יתכן שנצטוינו במצוה שאין אנו יכולים לקיימה, ופשוט וברור שאם נצטוינו בהכרח הוא בדרך הפשוטה ביותר ששיך לקיימה, דאל"ה הו"ל לפרושי.

י. עוד נתעקש באות כ' לדחוק פי' בירושלמי וטענתו בצידו כי אין בעיה לדחוק פירושים בירושלמי, משום שבירושלמי

לענינים, וכבר נתברר שזו טענה של הבל"ה הס מלהזכיר לשון כה"ג, שרבים וגדולים ממנו סוברים כן, ובראשם גדולי ישראל [כמבואר בתגובה הנ"ל].

ו. ובמש"כ באות ג' שגדולי הדורות הקודמים לא הבינו כ"כ במציאות, גם זה הבל, שהרי בעניין זה עיקר הויכוח אינו ענין של מציאות כמו שזה ענין של הבנת הלב ודעה ישרה, האם יתכן שנצטוינו לנהוג מעשינו ע"פ איזה נץ מדומיין, ומה שייך פה היכרות עם המציאות, ולשון זרות היא זו.

ז. והשערות שטעויות בספר נברשת הטעו את אותו גאון מבהיל המהריל"ל דיסקין ז"ל, ומכח השערה זו משער בהשערה ברורה (לא פחות) כי מטעם זה נטו רבים מהוראת רבינו המהריל"ד^א, גם בזה טעה כנ"ל וסבר שהמהריל"ד הסכים עם הנברשת רק בחישוביו, ולא שת אל ליבו כי עיקר הוראת המהריל"ד ועיקר דיונו היה על עצם הסברא אם מחשבים את ההרים או מנכים אותם. ומה איכפ"ל מה היה בפועל בגופא דעובדא.

ח. באות י"א המציא שכשם שיש ב' שקיעות לר"ת כך יש ב' זריחות לר"ת, וזה המצאה חדשה, ולדבריו לד' ר"ת הנה"ח האמיתי הוא בזמן עלות השחר והוא הנץ המישורי, ואח"כ בזמן שיוצאת השמש ע"פ הארץ הוא הנץ המדומה והוא הנץ הנראה.

וכמובן שגם אי"צ לומר דאין מזה סרך ראייה לניד"ד, דהא גם אם יש ב' שקיעות לר"ת אין הכרח שהם מישוריות, וכמו כן אין שום הכרח שהזריחות המדומיינות הנ"ל הם מישוריות, וכמובן שא"א להאריך עוד בזה.

ט. האריך מאוד באותיות טו - יט, לדחות

א. ואגב בזה נפל בבירא והורה כי המנהג הישן היה כהמהריל"ד ז"ל דאזלי בתר הנץ הנראה, וזה עוד סתירה מיניה וביה בדבריו.

יב. מה שהלן באות כג שבעלי הנץ הנראה גם כן זקוקים למומחים, ראשית אעירנו דמעיקרא קבעו את הבתי כנסיות בגובהו של עיר, ואז אי"צ מומחיות בדר"כ, ועוד הלא בזה גופא נשתבחו אלו הותיקין שידעו לכונן מתי תנץ החמה מעבר להר הסמוך, על גבי ההר שבאופק, אבל לנכות את כל העולם לזה צריך מומחים מיוחדים, ולא דמי כלל לחישוב של דקה יותר או פחות ע"ג ההר הסמוך, כאשר ניתן לבדוק את הפער בקלות רבה תוך מספר ימים עקביים, והדברים פשוטים.

יג. מה שכתב עוד שם שבזמן חז"ל לא היו שעוני שמש, לא ידע מתני' דכלים (פ"ב מ"ד) "מסמר הגרע טמא, ושל אבן השעות טהור", דפי' המפרשים דהיינו שעון שמש, ורב האי גאון שם פי' בזה ג"כ קרא דישעיהו (לח, ח) "צל המעלות", א"כ כבר בזמן ישעיהו הנביא ע"ה מצינו אותו, והמצאה זו פשוטה כ"כ עד שאי"צ למומחים כלל, וכל אדם מוכשר קצת, יכול לייצר שעון כזה אחרי בדיקה עקבית במשך כמה ימים על צל השמש.

יד. עוד כתב באות כז כי שיטת השו"ע דתפילה עם הנה"ח היא מעלה, ולא חובה, ודקדק לשון השו"ע שכתב (סי' פט ס"א) "מצותה שיתחיל עם הנה"ח" שזה רק מצוה מן המובחר, וילמד סתום מן המפורש בסי' נח, ואינו מובן כלל דאיהו גופיה חילק לעיל מינה בין ק"ש לתפילה, א"כ שפיר יש לפרש בד' השו"ע [וכך גם פשטות דבריו] דלגבי ק"ש ס"ל דהוא מצוה מן המובחר, אבל גבי תפילה ס"ל ד"כך הוא מצותה", דהיינו שזה הוא המצוה של התפילה שיתחיל עם הנה"ח, וא"כ הוא חובה, ולא מצוה מן המובחר בלחוד.

הלשון סובלת את הכל, ואפשר א"כ להמציא מה שרוצים ולהדביק על דברי הירושלמי ח"ו, ותימה תימה אקרא, הלא גם לשון הירושלמי היא מחז"ל ויש לדקדק בה ככל האפשר, ואף שאת שיגור ושיחו של הירושלמי איננו מכירים כה"צ, מ"מ לעוות משפט כ"כ ברור "שתהא החמה מטפטפת בראשי ההרים" ולפרש "שתהא החמה ניכרת כמטפטפת לאלו שעומדין בראשי ההרים" אי אפשר לענ"ד, ואין זה עניין לקשיי הלשון של הירושלמי, שכאן אין קושי בלשון כלל, ולמה לעוות לחינם, כשהאמת ברורה, ואף אחד לא חשב לשנות ולעוות אותה במשך אלף חמש מאות שנה מזמן כתיבת המימרא הזו, במהלך כל תקופות רבותינו הגאונים ראשונים ואחרונים, רק בדורנו דור יתום עלה כן על הדעת, ואין ספק שזה תמוה מאוד, ואיך שתקו רבותינו הראשונים שהעתיקו את דברי הירושלמי בסתמא ולא פירשוהו לנו, והטעו אותנו [ח"ו].

יא. באות כב כתב שמצא ראייה נוספת וברורה שהעיקר כהנץ המישורי מהך דנדה סג: דוסתות היום מתחילות עם הנה"ח ושם הוא ודאי זמן הנץ המישורי "כי דיני וסתות תלויים בחשבון שעות היום, ובנודע". ולא הבנתי מה נודע בזה, הלא דיני וסתות תלויים אך ורק בזמן שבו ראו את הוסת הקודמת, ומה עניין שעות היום לכאן,

ולענ"ד אדרבה אם יש להביא משם ראייה א"כ היא ראייה הפוכה דהלא אין הגיון לומר שהוסת משתנה לפי מהלך השמש, והנץ הדמיוני בעלמא, דמה לנו ולשמש בשעה כזו, ובהכרח הכונה משעה שהשמש מאירה בפועל על העולם, וזה בהחלט מתאים כמובן לנץ הנראה [וכבר עמדתי בזה בקצרה ממש בגליון טו עמ' קעה].

מדמינים אילו רצה הקב"ה לברוא את העולם בעיגול מדויק בלי הרים וגבעות, מתי היה אמור להיות הנה"ח, [ובכך יש אומרים שיש לנהוג ע"פ האסטרונומיה בלי חישוב שבירת הקרניים, ויש המצטדקים ומבינים שאין הגיון לומר שנמסרה ההלכה לחכמי התכונה, ולכן מחליפים את הנוסחא בשינוי אדרת לקבוע את הנץ באותה הדרך ורק בלי ניכוי שבירת הקרניים, אבל מצד ההגיון אחת הם וכן"ל], וכשם שכו"ע מודו שלא יתכן למסור את הנה"ח לחכמי התכונה, כך ברור כביעתא בכותחא שאין למסרו לחכמי התכונה והגיאוגרפיה גם יחד.

ד. ומש"כ באות ד' שבזמן חז"ל התפילה כותיקין היתה מסורה למומחים, כבר הערתיו שכמה פוסקים ס"ל דק"ש ותפילה הם חיוב בהנה"ח, ולא הועיל לדבריהם כלום, ודברי הראשונים מתפרשים שלא הצליחו לכוין את סיום הק"ש להיות עם זמן הנה"ח להתחיל אז את התפילה.

ה. ומש"כ באות ה' שאין לברר דברים כה"ג מסברא, אני לא אמרתי אלא שכל הסוגיא הזו מתבססת על סברא, ולא יתכן לחייב דבר כ"כ מנותק מסברא.

ו. ומש"כ באות ו' זו, וחי' לא הבנתי מה בא להוסיף.

ז. במש"כ אות ט' עי' לעיל אות ג'.

ח. במש"כ אות י' עי' לעיל במה שהשבתי על תגובתו לדברי הרב פורת אותיות ט' וי"ב.

ט. במש"כ אות יא על משמתי אעמודה, ועכ"פ מברכיך ברוך כתיב, ולעיקרא דמילתא כבר מבואר בברכות נח. שאין דעות ב"א שוות, וכך הוא בניד"ד ואיני סבור בזה כד' הדרך ישרה, וגם היום מתחיל בהנה"ח הנראה, ולא האסטרונומי, ואין טעם לחלק בין השקיעה לנץ ששניהם שוים ע"פ הנראה.

אגב בעיקר הנך עניינא אעוררנו דשיטת המשנ"ב בזה היא דק"ש עם הנה"ח היא חובה ולא מצוה מן המוכרח, ועיין מה שהארכתי בזה בעז"ה בגליון יד עמ' קעא.

ועוד הוסיף הגרי"מ להשיב על מש"כ בעז"ה בגליון כה על דבריו שבגליון כד, ואמרתי להשיב לו על טענותיו.

א. מש"כ באות א' שהגר"י טשזנר שליט"א הורה כנץ המישורי, אבל המעיין בתוך ספרו יראה שהוא בכלל סובר שהאמת אינה לא כנץ הנראה ולא כנץ המישורי, והורה לנהוג כנץ המישורי רק משום שזה הכי קרוב לאמת [לפי דעתו].

ב. מש"כ באות ב' שזוכר את מנהג ירושלים מלפני מ' שנים שנהגו ע"פ הנץ המישורי, נראה מדבריו שבדק בילדותו את כל מנייני הותיקין בירושלים רבתי מקצה לקצה, ומודה בעצמו שמנהג ירושלים המקורי [היינו אנשי הישוב הישן, כלשונו], היה כנץ הנראה, א"כ מיהו זה שפיתח את המנהג החדש [לפי עדותו מלפני מ' שנים] להתפלל במישורי, הלא דבר הוא, ובהכרח דבר זה נבע ממעין עצלות כמו שכבר העירוהו לנכון, ונתעקש בזה.

ג. ומש"כ באות ג' שיש הבדל וחילוק מה בין הנץ האסטרונומי לנץ המישורי וז"ל "אעירנו שהנץ המישורי לא זה הוא הנץ האסטרונומי, והם שני מושגים שונים. הנץ האסטרונומי, הוא לפי מקומה האמיתי של השמש בלי להתחשב בשבירת הקרניים, וזה ודאי מסור רק לחכמי תכונה. והנץ המישורי הוא לפי ראות העינים, אלא שמנכים את ההרים המסתירים".

ואמנם החילוק ברור, אבל הסברא היא אחת, שאין מתחשבים במבנה הבריאה שברא הקב"ה בעולם, אלא

מכתב ב'

הרב אהרן גבאי

מח"ס 'דינת אהרן' וש"ס

מילואים למאמרי "קדמות הנוסח המלמד תורה לעמו ישראל"

להלן שלשה הוספות למאמרי: 'קדמות הנוסח המלמד תורה לעמו ישראל', מנורה בדרום, גליון כו (אלול תשפ"א), עמ' כח-מג. ואחריהם שלשה

התכתבויות עם שלשה תלמידי חכמים, שכיבדוני בהערותיהם החשובות על מאמרי, ומיני ומנייהו תתברר שמעתתא לעומקה ורוחבה.

הוספות

הוספה א'. הראוני שדברי הגאון ר' יצחק ברדא שליט"א בענין חתימת נותן התורה, אינם רק בבחינת "תורה שבעל פה" אלא נדפסו כבר בשו"ת יצחק ירנן חלק י (אשקלון תשע"ד) סימנים ב וג'. כמו כן בקונטרס קנין תורה בסוף החלק שם, מפורש ששיטתו הכללית לפסוק כרמב"ם לא חידש רק בשנים האחרונות אלא כבר בשנת תשל"ג (שנה קודם חתונתו, וכמבואר שם) אלא שפירסם דעתו בציבור בזה רק בשנים האחרונות, וכן התשובה שבסימן ב שם על נותן התורה נכתבה בשנת תשל"ג כמופיע בראשה. עכ"פ לא מצאתי בשני הסימנים שם, נתונים חדשים שלא התייחסתי עליהם בפירוט במאמרי.

חתימה כלל, וגם לא קשה מהכלל שאין עושים ברכה פסוק כי אין כאן ברכה בכלל אלא רק בקשה הצמודה לברכה. עד כאן לשוני, וכעת הראני ידידי חביבי הרב שלום ארלנגר שליט"א שהדברים מפורשים מפי רבותינו הראשונים בסידור רבי שלמה מגרמיזא עמ' קלז, ששם מונה את מאה ברכות שיש בכל יום: "וברכות של תורה כי הערב נא ולעסוק בדברי תורה ברכה אחת היא כי ברוך אתה יי למדני חוקיך אינה ברכה אלא פסוק הוא באשרי תמימי דרך ונקבע הפסוק בברכה, וברכה זו מתחלת בברוך ואינה מסיימת בברוך". ושתי על זה כעל כל הון.

הוספה ג. עוד הראוני שיש אריכות רבה בספר של החוקר התורני, הרב צבי גרונר בספר 'ברכות שנשחקעו' ירושלים תשס"ד, עמ' קסה-קע, בענין חתימת ברכה זו. במאמרו שם הביא את רוב ככל המקורות מספרי הראשונים, אך לא בדק כלל סידורים ישנים, ולא ידע שנוסח זה היה קיים גם באיטליה ורומניא ופרס וצפ"א ובקטעים קדומים מן הגניזה. ולכן אזיל בתר איפכא בכל הסוגיא הלזו, ומניח שנוסח "המלמד תורה לעמו ישראל" הוא "יצירה אשכנזית"

הוספה ב. במאמרי ריש פרק ז הבאתי את פירושו של ידידי הרב נועם קפלן שליט"א, שרבי יוחנן לא קאמר כן בתור ברכה חדשה, אלא רק הוסיף ר"י בקשה בסמיכות לברכת התורה, מעין אלהי נצור אחר עמידה, ובסיום בקשה זו מובא הפסוק "ברוך אתה השם למדני חוקיך" ואין זה בתור חתימה, כי אין זו ברכה כלל אלא זה רק סיום בלשון שם פסוק, ולכן לק"מ איך יש כאן חתימה בלשון של בקשה כי אין זו

הרא"ש שאמנם כך דעת הרי"ף אך יש נוהגים אחרת, ולא פירט הרא"ש מי ומי החולקים, ולפי כל המבואר יוצא שהכוונה לכל אשכנז ולכל ספרד.

"אך בטור (או"ח סימן מז): "המלמד ויש שחותמין נותן התורה {ובנראה שלא הרגיש כי החילוק הוא בין אשכנז לספרד שהרי לא ציין בדרך שציין לגבי "לעסוק" - "על דברי תורה" (עמ' קסז) - כמה לא חלי ולא מרגיש הרב גרונר. במקום להבין מתוך דברי הטור את האמת, שלפחות בזמן הטור לא היה בזה כלל חילוף בין ספרד לאשכנז, ובשניהם היה המלמד תורה, וכמו שאנו לומדים גם מכל שאר הראשונים והסידורים בזמנו, בוחר הרב גרונר לטעון, שרבינו הטור "לא הרגיש כי הוא חילוק בין אשכנז לספרד", והשם הטוב יכפר בעדו.

"ונראה שהיא [=חתימת למדני חוקיך] מסורת אשכנזית (שנרשמה על ידי אדם שהיה רגיל במסורת אשכנז בב"י אוסקספורד של ספר המנהיג אע"פ שבעל המנהיג עצמו התנגד לה; קשה יותר להסביר למה נכנסה לפירושו של הרא"ה" (עמ' קסט) - אחרי שהחליט הרב גרונר שנוסח התלמוד המקורי הוא "נותן התורה", אכן קשה להסביר למה נוסח "למדני חוקיך" מבצבץ שוב ושוב בארצות שונות, אך לדבריי שנוסח התלמוד המקורי הוא "למדני חוקיך" לק"מ.

"הראב"ה ודעימיה התנגדו לה בגלל הירושלמי הנ"ל וכפו את דעתו של הירושלמי - לפי פירושם - על נוסח הבבלי" - כל זה בנוי על ההנחה המוטעית, שחכמי אשכנז בעבר גרסו הן בתפלתם והן בתלמוד "למדני חוקיך". אך לפי האמת שבתפלתם מעולם הם גרסו "המלמד", ורק בתלמודם גרסו "למדני חוקיך", א"כ גם בלא

שמשם התפשטה לספרד ופרובנס, ומקורה בנוסח משובש שהיה בספרי התלמוד באשכנז "בא"י למדני חוקיך", ונוסח זה הגיהו חכמי אשכנז מסברא לנוסח "המלמד תורה לעמו ישראל, ולדעתו הנוסח הקדום בכל ישראל הן בסידור התפלה והן בתלמוד היה "בא"י נותן התורה". דברי הרב גרונר דומים לדברי החוקר צור שפיר שהבאתי במאמרי, והוא מבוסס על אותם נתונים מוטעים כמובא במאמרי. יש להעיר שדברי הרב גרונר נכתבו בסגנון בוטה וקיצוני, להלן כמה ציטוטים כאלו ממאמרו, עם שוברים בצידם על פי מאמרי:

"כנראה שבדו להם [=חכמי אשכנז] חתימה אחרת הכוללת אותו הרעיון של למדני חוקיך אך ניסחו כך שלא יהיה מקום לטענות נגדה" (עמ' קע) - כאמור במאמרי, "המלמד" היה נוסח בסידור התפלה האשכנזית מאז ומקדם, וכך גם ברוב ככל עדות ישראל, והוא מתקנת הגאונים הקדמונים, ואין זו 'בדייה' אשכנזית.

"חמשך תקופת הראשונים הדר נוסח אשכנז-צרפת "המלמד" גם לפרובנס וספרד עד כדי שהיו שלא הרגישו כבר שאינו הנוסח המקומי המקורי" (עמ' קסז) - מבואר במאמרי, שנוסח "המלמד" היה קיים בפרובנס וספרד מאז ומקדם. ועוד נעלם ממנו הנתון החשוב, שנוסח זה היה קיים גם בסידורים של בני איטליה רומניא פרס וצפ"א והגניזה.

"אך עדיין ברא"ש (ברכות א יג): "נותן התורה ויש מקומות שחותמין... המלמד" כלומר שאצלו (בהגיעו לספרד) העיקר במקומו "נותן". (עמ' קסז) - כל זה טעות, הרא"ש מתחילה העתיק בסתמא נותן התורה כדרכו להעתיק את כל לשון הרי"ף (וכמבואר במאמרי שכ"ה ברי"ף כתב יד), ושוב העיר

של הירושלמי רק כמכריע שהעיקר כנוסח שבסידור, וחלילה לא שינו נוסח הבבלי רק בגלל שאינו מסתדר עם כלל של הירושלמי.

הכלל של הירושלמי, יש כאן סתירה בין הנוסח שבספרי התלמוד לבין הנוסח שבסידוריהם, וחכמי אשכנז הביאו את הכלל

התכתבות עם הרב אריאל אפרים אהרנוב - בני ברק

א. דברי ר' יוחנן בעניין חתימת ברכת הגשמים ('ורבי יוחנן מסיים בה... בא"י רוב ההודאות'), מופיעים ג"כ במסכת ברכות עצמה נט ע"ב, וא"כ השינוי הוא כבר ממקום למקום באותה מסכת.

ב. ברכת נר שבת היא תקנת קדמוני הגאונים? מדוע אינה נכללת בהוראת חז"ל בתלמוד 'כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן', וככל המצוות עליהן נתקנו ברכות המצוות? שלא כברכת מתיר אסורים, ברוך שאמר וישתבח, שאלו הן ברכות השבח, ואכן נוספו מאוחר יותר, אך לגבי ברכת המצוות לא ברור למה לחשוב כך.

ידידך עוז אריאל אפרים אהרנוב.

לידידי רבי אהרן גבאי, יישר כוחך על הטרחה לבדוק כ"כ הרבה פרטים ומקורות, ועל ההשתתחות בכל פינה וזווית מבלי להפיל דבר. חידושים יפים, מתוקים מדבש ומקוריים, שר' יוחנן רק הוסיף נוסח בקשה עם חתימת הפסוק למדני חוקיך, ואח"כ הגאונים קבעו זאת לנוסח ברכה חדש. וההסברים היפים שלך לאור זאת, על שינויי הלשונות 'רבי יוחנן אמר' ו'רבי יוחנן מסיים בה', ואיך שזה מבחיר יפה את כל השתלשלות העניינים ושינויי הנוסח בברכת התורה, עד לסיום המפתיע הפותר את כל החידות כמין חומר. שפתיים ישק משיב דברים נכוחים.

להעיר שתי נקודות קלות:

תגובת הרב גבאי למכתב הרב אהרנוב

ואחר הבדיקה מצאתי שזה רמב"ם מפורש בהלכות ברכות פרק יא הלכה ב ג ד: וזה לשונו: "וכל מצות עשה שבין אדם למקום בין מצוה שאינה חובה בין מצוה שהיא חובה מברך עליה קודם לעשייתה. וכן כל המצוות שהן מדברי סופרים, בין מצוה שהיא חובה מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נר חנוכה, בין מצוות שאינן חובה כגון עירוב ונטילת ידים מברך על הכל קודם לעשייתן אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות, והיכן צונו בתורה, שכתוב בה אשר יאמרו לך תעשה. נמצא ענין הדברים והצען כך הוא, אשר קדשנו במצותיו שצויה בהן לשמוע מאלו שצונו להדליק נר

א. ההערה הראשונה נכונה מאד.

ב. גם ההערה השנייה נכונה מאד. אף שלפום ריהטא היה אפשר לדחות שהוראת חז"ל שהבאת משמעותה שכל המצוות - אותם שנתקן עליהם ברכה - צריך לברך עליהם עובר לעשייתן ולא קודם, ואין כאן כלל אמירה שיש לברך על כל מצוה. אבל בדיוק כעת בדף היומי סוכה לט ע"א למדנו: "לברך יברך. אמר אביי: לא שנו אלא לאחריו, אבל לפניו - מצוה לברך. דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן". הרי שמפורש בתלמוד כהבנתך שזה מקור לברך על כל מצוה ומצוה.

איך אומר וציונו על נר חנוכה, ועל נר שבת לא שאלה כלום, אף שזה קודם בסוגיות, ומשמע שבזמנם בירכו רק על נר חנוכה^א.

אבל עכ"פ מדברי הרמב"ם, מתבאר שלדעתו תקנת נר שבת ותקנת נר חנוכה שווים, והם מדין הכללי שצריך לברך לפני כל מצוה, ולכן הערתך נכונה, וחזורני בי ואין ראייה ממה שהביא הרמב"ם ברכת נר שבת שדעתו לברך ברכות שתיקנו קדמוני הגאונים. והאמת שגם שני הדוגמאות האחרות שהבאתי במאמרי (מברכת מתיר אסורים ומברכת ברוך שאמר וישתבח), ניתנים לדחייה ואכמ"ל [ועיין להלן בהתכתבות עם הרב הילדסהיים הערה ח].

ולכן בדעת הרמב"ם יותר לנכון לומר הדרך השניה שכתבתי במאמרי, בעמ' מא

טור שני, שכבר מעיקרא בנוסח למדני חוקיך, היה זה נחשב לחתימה גמורה, ורבנן סבוראי רק שינו נוסח החתימה (מ"למדני חוקיך" ל"נותן התורה" או "המלמד תורה לעמו ישראל"), ולכן שפיר הביא הרמב"ם ברכה זו, דאין זה נחשב ברכה שחידשו הגאונים.

אבל בדעת רס"ג, שכלל את ברכת הערב בברכת "אשר בחר בנו", יותר נכון לנקוט את הדרך הראשונה שכתבתי [שכאמור לעיל הוספה ב, מפורש כך בסידור רבי שלמה מגרמייזא], שם עמ' לט-מ, שמעיקרא

של חנוכה, או לקרות את המגילה, וכן שאר כל המצות שמדברי סופרים. ולמה אין מברכין על נטילת ידים באחרונה, מפני שלא חייבו בדבר זה אלא מפני הסכנה, ודברים שהם משום סכנה אין מברכין עליהם, הא למה זה דומה למי שסינן את המים ואחר כך שתה בלילה מפני סכנת עלוקה שאינו מברך וצונו לסנן את המים וכן כל כיוצא בזה". עד כאן לשון הרמב"ם. מפורש ברמב"ם: א. שיש כלל כללי לברך על כל המצוות חוץ מיוצאי דופן שיש להם הסבר פרטי; ב. להדיא שנה שבת הוא אחד מכלל זה, ונראה שלא בחינם הזכיר כאן הרמב"ם בדוגמאות דווקא את נר שבת, אף שברכה זו לא היתה מוסכמת על העדות בימיו, דאדרבה בא לגלות לן שלדעתו הוא נכלל בממילא בתקנה כללית זו.

ואמנם להדיא נחלקו רבנו תם ורבנו משולם בספר הישר חלק התשובות (סי' מה אות ד) אם יש לברך על נר שבת, ורבנו תם כתב בכלל דבריו שעכ"פ יש לברך את זה ככל הברכות שתקנו הגאונים, (וע"ע במאמרי: 'בענין הברכה על נר של יו"ט, ועל ענין 'ספר הירושלמי' האשכנזי', ירחון האוצר 27, ניסן תשע"ט, עמ' רלא מה שכתבתי עוד בענין דברי ר"ת בתשובה שם).

ויש גם ראייה יפה של הרב מאזוז מגמרא שבת, שבסוגיית חנוכה נזכרה לשאול

א. לאמיתו של דבר ניתן לדחות ראייה יפה זו, וכפי שכתב לי כעת רבי דוד הילדסהיים: "במשנה במה מדליקין וכו' אין שום זכר ורמז למצות הדלקת נר שבת, המשנה רק כותבת במה מותר להדליק ובמה אסור שמא יטה, אך לא כתוב כלל שחייבים להדליק, זה נתחדש רק בגמרא בדרך כ"ה: שהדלקת נר בשבת חובה, ואביי בתחילה לא ידע זאת עד שרבה חידש לו כן.

נמצא שהחיוב הראשון של הדלקת נר שנוכרה בגמרא הוא בנר חנוכה, ולכן שם כתוב מיד מה מברך, ואחר שנתחדש שיש חיוב הדלקת נר שבת ממילא מובן שצריך ברכה.

(**ואמנם** לדעת הריב"ן בתוס' ישנים איסור ההדלקה בפתיחות ושמינים פסולים הוא משום שלום בית, ולשיטתו אכן המשנה עוסקת במצות הדלקת נר שבת, אך רש"י והרמב"ם ורוב הראשונים לא פ"י כן, וגם לדעת הריב"ן י"ל דזה רק אחר שנתחדש בגמ' דין נר שבת, אך בסוגיא דחנוכה אכתי לא ידעינן לה). ע"כ לשון ידידי הנ"ל.

נחלקו בזה גופא, שרס"ג נקט כדרך ראשונה
דידן והרמב"ם נקט כדרך שניה דידן. וע"ע
להלן בהתכתבות עם הרב הילדסהיים אות ז
הוספה בזה.

לא היה זה חתימה אלא בקשה המסתיימת
בלשון של פסוק, ולכן שפיר כלל רס"ג את
בקשה זו בתוך ברכת "אשר בחר בנו".

ואם כנים הדברים נמצא שרס"ג והרמב"ם

מכתב מאת הרב אלידע כוכב - ירושלים

אלא שקשה אם כן, מדוע את ברכת "על
דברי תורה" הורה לברך בפני עצמה,
וכתב פתיחה נוספת לברכת "אשר בחר
בנו", היה לו לשלב גם ברכה זו בברכה
אחת עם חברותיה?

ויש לומר תרתי, חדא שבאמת קשה מאד
לשלב את ברכת "אשר קדשנו" ו"אשר
בחר בנו" בברכה אחת בצורה יפה ומתאימה,
שהרי הנוסח "אשר וכו'" מופיע תמיד מייד
אחרי הפתיחה, ואי אפשר לאמר באותה
ברכה פעמיים "אשר" "אשר".

ועוד, שאין כל כך חסרון באמירת שתי
ברכות באופן זה, שאחת מנוסחת
כברכת המצוות כדרך שמברכין אקב"ו על
כל המצוות, והאחרת כברכת שבח מיוחדת
על לימוד התורה, ובוה אין חשש ברכה
שאינה צריכה כיון שכל ברכה ממלאת
צורך אחר.

ונמצא שרס"ג לא שינה מהנאמר בתלמוד,
אלא פירש את המסקנה באופן שונה
כך שמותיר את החתימה "למדני חוקיך"
מיותרת אחרי שילוב הברכות יחד, וממילא
מסקנת התלמוד שאין לאמרה.

והשתא דאתינן להכי שמא יש לאמר
שהנוסח לחתום פעמיים "נותן
התורה" נשתרבה מנוסח זה שאיחדו הברכות
לברכה אחת וממילא חתמו רק "נותן
התורה", ואח"כ באו חכמים והורו שיש
לברך כל אחת הברכות בפני עצמה, אבל

לכבוד הרב אהרן גבאי שלום רב!

ראיתי ושמחתי בדבריך היפים ב"מנורה
בדרום" לגבי השתלשלות חתימת
ברכת התורה, ישר כחך!

ולגבי ברכת התורה דרס"ג ששילב ברכת
"הערב נא" בתוך ברכת "אשר בחר
בנו", כתב כת"ר ששינה רס"ג מנוסח
התלמוד מפני שלא רצה לחתום בנוסח
"למדני חוקיך".

ואני רוח אחרת עימי בזה, שהנה בתלמוד
הובאו ג' נוסחים שונים לברכת
התורה: דרב יהודה דרבי יוחנן ודרב המנונא,
ומסיק תלמודא "הלכך לימרינהו לכולה".

ומבאן נהגו הכל להזכיר ג' ברכות אלו.

אבל קשה, שבכל מקום בתלמוד שהובאו
נוסחאות שונות ונקבע למימרינהו
לכולהו, אין מברכים כמה ברכות, אלא
משלבים הנוסחאות השונות בברכה אחת,
כגון בחתימת אשר יצר וברכת המגילה
לאחריה, ומודים דרבנן היינו שבחייהו. ומה
נשתנה זה מכל מקום שמברכין ג' ברכות
נפרדות? ונראה הדבר כברכה שאינה צריכה,
כיון שבברכה אחת יצא.

ונראה לי שמטעם זה סבר רס"ג לאחד את
ברכת "הערב נא" עם "אשר בחר
בנו", משום שפירש את המסקנה "לימרינהו
לכולהו" כבשאר מקומות, שיש לשלב את
הנוסחאות יחד באותה הברכה.

ברוך אל-הינו שבראנו לכבודו והבדילנו מן הטועים, ברוך נותן התורה! אלידע כוכב

כבר לא החזירו את הנוסח הישן והבעייתי "למדני חוקיך", אלא המשיכו לחתום בנוסח שכבר החזיקו בו "נותן התורה" וכך חתמו בו פעמיים.

תגובת הרב גבאי למכתב הראשון של הרב כוכב

גם מה ששיערת שנוסח רס"ג הוליד את הנוסח הכפול של נותן התורה, אינו נראה, כי הנוסח של רס"ג מיוחד לו בלבד, וכנראה הוא חידשו, ואילו הנוסח של נותן התורה כפול קדם בהרבה לרס"ג שנמצא כבר בהלכות גדולות ורע"ג.

אהרון גבאי

כדבריך ראיתי כעת שכתב גם הרב גרונר בספר 'ברכות שנשתקעו' עמ' קסה.

אך באמת אין נראה כלל לפרש כך בתלמוד, שהרי בכל מקום שכזה התלמוד מבאר להדיא איך צורת הצירוף "למירנהו לתרויהו רופא כל בשר ומפליא לעשות" ולא משאיר זאת לקורא לנחשו לבד, וק"ו כאן שמסבאר אין ידוע כלל איך צורת הצירוף.

מכתב נוסף מהרב כוכב

לפיכך נראה שהנוסח המשלב את ברכת "הערב נא" בתוך "אשר בחר בנו", היה קיים במזרח עוד לפני רס"ג, והוא ז"ל ראה אותו כנוסח מהימן ומתאים יותר למסקנת התלמוד לפי הבנתו (כמובן שאין הדברים מוכרחים מן התלמוד, ואפשר לפרש אחרת וכמו שכתבת, וכמנהג כל ישראל היום, אך עדיין נראה שהגאון שהעדיף את הנוסח המאחד את הברכות, פירש את התלמוד כפי שכתבתי, בהתאם לשאר "נימרינהו לכולהו" שבתלמוד, ואין זה צירוף מקרים שנאמר פה נימרינהו לכולהו, ומסיבה אחרת לגמרי הוא איחד את הברכות).

ומה שלא מצאנו חבר לנוסח רס"ג אינו קושיה, כיון שהנוסחאות מחוץ לבבל קדומות לרס"ג הרבה, ושם היה רק הנוסח "המלמד" כפי שהראית במאמך, ורק בבבל היו קיימים גם נוסח רס"ג ונוסח הגאונים, וכפי שמעיד רס"ג בבבל של אותה תקופה,

לרב אהרן גבאי שלום, ותודה על תגובתך.

כידוע, רס"ג כתב את סידורו בגלל הוספות שינויים והשמטות שראה ושמע בנוסחאות בימיו, ולדבריו סידורו מייצג את הנוסח המקורי.

בשביל לברר ולהכריע מהו הנוסח המקורי, ודאי השתמש רס"ג בשיקול דעתו הרחבה, וברר ובחר מתוך הנוסחאות שלפניו מהו לדעתו העתיק והמקורי, אבל בלתי אפשרי שיעמיד בתור הנוסח המקורי, נוסח שחידשו הוא מדעתו מתוך ידיעה שאינו המקורי, אלא שהוא עדיף מסיבה זו או אחרת. לענ"ד אין זו דרך רס"ג בסידורו.

(אלא אם תדחוק לאמר, שכיון שברכת התורה לא הובאה כחלק עיקרי בנוסח התפילה, אלא כנספח אחרי הרחמין והסליחות כיצד יברך המשכים לקרות קודם תפילתו, שמא לא החיל עליו רס"ג את חוקי הסידור, ודוחק).

בישיבות, חיזוק לדעתו שבמקור - למסקנת התלמוד - נכללו שתי הברכות יחד).

מכל מקום, כפי שהראית, וודאי כל הנוסחים הללו מקורן בבבל ולא באירופה, ונוסח רבי יוחנן המקורי היה "למדני חוקיך".

אלא שבעוד שכת"ר מסביר, שהבעייתיות בחתימה זו היא שהולידה את שלושת הנוסחים האחרים, אני סבור שלפחות לגבי נוסח רס"ג, מסתבר שבמקורו נבע מפרשנות אחרת לתלמוד, ומדאיתנן להכי יתכן שגם הנוסחאות האחרות (ולפחות נוסח "נותן התורה"), השתלשלו מנוסח זה שכלל לא היתה בו חתימה עצמית.

ברוך נותן התורה

אלידע כוכב

היו עוד נוסחאות רבות בתפילה וודאי לא כולם תועדו, ואין "לא ראינו" ראייה.

לגבי השערתי המשנית, שאולי גם נוסח הגאונים "נותן התורה" התפתח מנוסח רס"ג, גם אני ידעתי שיש בו קושי מסויים, ועיקר דבריי באו להציג את דעת רס"ג, וזה רק בדרך אגב נאמר.

ועדיין, כמדומני כיון שמסתבר שנוסח רס"ג נהג במזרח עוד קודם לזמנו של רס"ג, עד שרס"ג החשיבו כמקורי, יתכן שקדם לו גם בכמה מאות שנים, לפני שהתקבלה בישיבות החתימה הכפולה ב"נותן התורה", ולפיכך אפשר שחתימה זו השתלשלה מנוסח זה (ומ"מ סביר, שרס"ג עצמו, ראה בחתימה הכפולה התמוהה

תשובת הרב גבאי למכתב השני של הרב כוכב

המקורי. ובמקרים כאלו לפעמים חידש רס"ג נוסח "חדש" אלא שהוא בבחינת "קנקן חדש מלא ישן", ויש לכך דוגמאות רבות מאד, ובהערה כאן הבאתי דוגמא אחת מני רבות³.

במקרה שלנו כפי שהובהר במאמר הנוסח המקורי הוא "בא"י למדני חוקיך", ונוסח זה הוסכם על כל חכמי בבל בזמן הסבוראים וראשית תקופת הגאונים שאין לאומרו. וא"כ את הנוסח המקורי רס"ג לא יכול להביא, ולכן בחר רס"ג להביא נוסח חדש שבו הערב נא כלול בברכה שלאחריו,

רס"ג בסידורו התחייב להביא ולהציג את הנוסח המקורי ביותר, אך רק בתנאי שהוא תואם להלכה העכשוית, וכמו שפשוט לכל שרס"ג יביא את חתימת "רופא כל בשר ומפליא לעשות" בהתאם להכרעת רב פפא בבבלי "למרינהו לתרוויהו" ולא יביא את "הנוסח המקורי" "רופא כל בשר" לבדו, או "ומפליא לעשות" לבדו.

ובמקום שהנוסח המקורי חייב להשתנות, עדיין ישתדל רס"ג להביא את הנוסח הכי קרוב ברוחו ותוכנו לנוסח

ב. בברכת תקע בשופר נוסח רס"ג הוא: "תקע בשופר גדול לחירותנו ושא נם לקיבוצנו. בא"י מקבץ נדחי עמו ישראל. קרוב לזה הוא נוסח ארץ ישראל, אך שם 'לקיבוץ גליותינו', כלומר שבני א"י מתפללים על אחיהם שבגולה ולכן אינם צריכים להוסיף 'וקבצנו יחד'. גם ברוב ככל בבל המשיכו לומר את הנוסח הקדום "לקבץ גליותנו", אלא שבבבל הוסיפו עוד 'וקבצנו יחד וכו' כדי להתפלל גם על עצמם. אבל רס"ג העדיף לא להוסיף משפט שלם על הנוסח המקורי, ולכן שינה רק המינימום הנצרך בשביל להתאים הנוסח לתושבי חו"ל, ובמקום לקבץ גליותנו אומר "לקיבוצינו", והוא מחידושי רס"ג, ואין לו חבר אלא בנוסח מצרים הקצר ההולך תמיד לפי נוסח רס"ג.

ונוסח כזה הוא הקרוב ביותר לתוכן הנוסח המקורי, שגם הוא היה מתחילתו בקשה בלי חתימה נויש להוסיף שבעצם רבי יוחנן אמר בקשה זו לאחר ברכת התורה היחידה שהיתה בזמנו, ואחר הכרעת רב פפא לומר את שתי הברכות, ממילא לא מתאים לומר הבקשה באמצע בין שני הברכות, ולכן הכי מתאים לחבר את הבקשה יחד עם הברכה השניה. אמנם רב פפא עצמו התכוון שיאמרו הבקשה שבאמצע בתור חתימה גמורה, וסבר שניתן לחתום בלשון הפסוק, ומ"מ במקור זה היה בקשה ורבי יוחנן עצמו אמרה בלשון בקשה וכמו שיש לדייק ממה שלא אמרו כאן "מסיים בה הכי". עיין להלן בהתכתבות עם הרב הילדסהיים שנתבאר הענין באורך].

לאור זאת איני רואה שום צורך להדחק ולומר שנוסח רס"ג היה קיים ונפוץ

עוד לפניו, ואף שהנני מסכים בפה מלא "שאינן לא ראינו ראייה" ובפרט בנוגע לנוסחי תפלה בזמנים קדומים. ומ"מ אין להכחיש שיש בידנו מנוסח בני בבל יותר מ-12 ענפי נוסח שונים, שבכולם כאחד אין שום תיעוד לנוסח רס"ג בזה (רע"ג, רשב"ן, רמב"ם, ספרד, אשכנז, פרובנס, איטליה, רומניא, צפ"א, אר"צ-דמשק, פרס, מצרים הארוך, מצרים הקדמון), ולכן כל עוד שאין לנו הכרח גמור, ראוי לנו לנקוט, שנוסח הנמצא אך ורק ברס"ג, הוא מחידושי רס"ג, או לפחות חידוש של חכם אחר סמוך לזמנו, ולא נוסח קדמון ששרד אך ורק אצל רס"ג (אלא אם כן הנוסח הזה לא שונה מן הנוסחים האחרים אלא קצר מהם, שבזה אפשר לתלות שהנוסח הקצר לא נשמר כי רוב קהילות בבל אהבו יותר את הנוסחים הארוכים).

צורך שאלות מהרב דוד אריה הילדסהיים מח"ס ויברך דוד - אשדוד, עם תשובות הרב גבאי בצידן

הערה א. לפרק א סוף הע' 1, אולי יש ט"ס בספר המנהיג וצ"ל "וכן הוא בתלמוד ירושלמי פרק הרואה".

תשובת הרב גבאי: יש לנו מספר המנהיג ג' כתבי יד ודפוס, ואין לתלות שנפל ט"ס בכולם, מבלי הכרח גמור. ועוד שגם בארחות חיים העתיק הנוסח כלפנינו. ועוד אכתי תיקשי למה הזכיר המנהיג נוסח הירושלמי ולא הזכיר מה הנוסח בבבלי.

הערה ב. לסוף פרק ג: אולי יש במנהיג ט"ס של אות אחת וצ"ל סלה ועד?

תשובת הרב גבאי: עיין בספר המנהיג בפנים, ותראה שיש שם אריכות רבה בענין, ואין זה רק "אות אחת" אלא קטע ארוך, ולא שייך כלל להגיה כלום.

הערה ג. לפרק ה סוד"ה ואכן נוסח: מצאנו ברכה"ת לאחריה גם במסכת סופרים פי"ג ובעוד הרבה מקומות, עי' ויברך דוד סימנים ד' ה' ו'.

תשובת הרב גבאי: יישר כוח על מראי המקומות החשובים.

הערה ד. בפרק ו כתבת "והדבר תמוה איך נחלקו הנוסחאות כל כך, בדבר הנוגע לחתימת ברכה, שכידוע בחתימות הברכות יש אחידות גדולה בין כל עדות ישראל, ואפילו בין נוסח ארץ ישראל הקדמון לנוסח בבלי, השונים בגוף כל ברכה וברכה שינויים גדולים, מ"מ בנושא של חתימות הברכות יש דמיון עז בין בבל לא"י". עד כאן לשונך. ויש להעיר שיש הרבה חתימות שונות לגמרי, כמו

שאותך לבדך והמחזיר שכינתו, וכמו שומר עמו ישראל ופורש סוכת שלום.

תשובת הרב גבאי: הדוגמאות שהבאת, הם כמעט הדוגמאות היחידות הקיימות, וברוב ככל הברכות חתימות הברכות יש דמיון עז. מלבד זאת בברכות הנ"ל השינוי קשור לכך שבית המקדש חרב וכבר לא שייך כ"כ לומר "שאותך ביראה נעבוד" "והפורס סוכת שלום על ירושלים". אבל בחתימות שלא קשורות לנושא של ירושלים לא מצאנו חילוקים קיצוניים בין בבל לא"י. [תגובת הרב הילדסהיים: נכון].

הערה ה. שם בפרק ו, כתבת "והנה יש קצת חוקרים, שכל נוסח זר תולים אותו בהשפעת נוסח א"י הקדמון. וגם כאן היה אפשר לומר שנוסח "המלמד תורה לעמו ישראל" התפשט בקהילות ישראל בהשפעת נוסח א"י הקדמון, אבל בבבלי הקדום היה כתוב "נותן התורה" ולכן כך נהגו כל גאוני בבל. אבל באמת תירוץ מעין זה שייך לומר רק לגבי נוסחאות ומנהגים שאין עליהם דברים מפורשים בתלמוד בבלי, אבל כאן לענ"ד לא שייך לקבל שכל קהילות ישראל עזבו חתימה המפורשת בתלמוד בבלי להדיא וינהגו בחתימה שמקורה במנהג א"י, ואילו היה אז רק בקצת קהילות, היה מקום לדון על כך, אבל מכיון שזה כמעט בכל קהילות ישראל ממילא לא שייך כלל לומר כן". עד כאן לשונך. לפי מסקנתך נוסח הגמ' היה למדני חוקיך, ונדחה ע"י רבנן סבוראי, א"כ שפיר י"ל שנוסח המלמד בא מא"י, ולא היו צריכים הקהילות לחוש לנוסח הגמרא יותר מבני בבל עצמם שדחו אותו בשתי ידים, וכבר כתבתי לך בהתכתבות בירחון האוצר גליון מד עמ' שלו, שגם בנוסח פרס ואר"צ יש כמה נוסחאות א"י, כי בזמן קדום כל העולם היה תחת השפעת א"י.

תשובת הרב גבאי: ראשית כפי שכתבתי, עיקר דבריי הם לדחות את ההשערה, שבנוסח הבבלי היה כתוב נותן התורה ואפ"ה כל עדות ישראל גרסו המלמד, ונראה שכת"ר קיבל את דבריי שהשערה זו בלתי אפשרית. כעת כת"ר מעלה השערה חדשה דאדרבה לפי מסקנתי שבבבלי המקורי היה כתוב "למדני חוקיך" ממילא אין כבר ראייה שמנהג כל העדות לחתום "המלמד" הוא מנהג בבלי, דבמקום זה גם גאוני בבל דחו נוסח הבבלי, ולכן יכלו שאר העדות להשאר בנוסח א"י.

וכלפי השערה חדשה זו צודק כת"ר שאמנם מה שכתבתי במאמרי אין בו דחייה כלפי השערה זו. אלא שמעיקרא לא הוצרכתי לכתוב מה שכתבתי, אלא למי שטרם השתכנע שנוסח הגמ' המקורי הוא "למדני חוקיך", אלא חושב שהנוסח המקורי בגמ' הוא "נותן התורה" ככתוב בספרי הגאונים לפנינו. ואותו אחד מחמת שיש לו גם בבלי מפורש וגם כל גאוני בבל, ממילא מוכרח להדחק ולומר, שכל עדות ישראל נוהגים בנוסח א"י, ואת זה דחיתי שלא יתכן שכל ישראל ינהגו נגד תלמוד בבלי מפורש. אבל למי שכבר מסכים למסקנתי במאמרי שנוסח הבבלי המקורי הוא "למדני חוקיך", ממילא מאד הגיוני שיתפתח מנוסח זה בבבל גופא נוסח "המלמד תורה לעמו ישראל" ואין שום סיבה להידחק בדוחק הגדול שבמקרה כל עדות ישראל בחרו כאן את נוסח א"י וזנחו את נוסח בני בבל.

והנני להוסיף שגם לשיטתך ושיטת הרבה חוקרים, שיש בכל עדה ועדה לא מעט שרידים בנוסח התפלה שמקורם בנוסח א"י, עדיין הכל מודים שבכל עדה ועדה בנפרד יותר מ-90% מפרטי נוסחאות התפלה הם כנוסח בני בבל, והשרידים מא"י הם

ורמב"ם כאחד, ואף על פי כן הם נמצאים בהרבה נוסחים בבליים, ואינם שרידים א"י, כי אינם מופיעים בקטעי הגניזה, ועוד שכאמור תופעה זו קיימת גם בתפלות שאינם קיימות כלל בנוסחי א"י. [תגובת הרב הילדסהיים: אני מסכים שיתכן שהנוסח בא מבבל, רק אמרתי שאין לזנוח את האפשרות שהנוסח בא מא"י, אני מבין בהחלט את הקושי איך הרבה מקומות מרוחקים הושוו בענין אחד, אך לענ"ד מצאנו כמה דברים כאלו, ויתכן שהדברים באו מאחד מגאוני א"י שבא מבבל (היו כמה כאלו, כגון רב אחא גאון בעל השאלות), ונדון בזה א"ה בפעם אחרת].

הערה 1. לסוף פרק ו בענין מקדש ישראל יום השבת: בגמרא ברכות מט ע"א לא משמע שהיא תקנה של רבי, אלא שכך הוא סובר, ולוי הקשה עליו מכמה ברכות, וכי שייך להקשות על תקנה חדשה מברכות שנהגו קודם התקנה?

ולענ"ד יותר נראה שנוסח בבל המקורי הוא מקדש השבת, שכך סברו חכמיהם **כבר בזמן אנשי כנה"ג** שנוסח זה נכון יותר, והנוסח מקדש ישראל בא מהשפעת א"י על סורא (אני יודע שאתה מכחיש השפעה זו, אך לענ"ד היא נכונה, ויש לי הרבה דוגמאות לזה), שבתחילה חתמו בסורא מקדש ישראל יום השבת, כמבואר בירושלמי בענין ברכה מעין שבע, ואח"כ בהשפעת חכמי בבל החלו לחתום רק באחת, וחילקו את הנוסח בין צלותא לקידושא.

תשובת הרב גבאי: ברור שלפום ריהטא נראה כמוך, ודבריי הם המחודשים. מ"מ בפועל איני רואה ראייה מהגמ' בברכות, גם לשיטתי יתכן בהחלט שלוי הקשה לרבי מחתימות ששמע מפי רבי, וכאומר לו מאי שנא שבמקרים מסויימים

באופן נדיר וכל עדה שמרה על פרטים מועטים מאוד מנוסח א"י, ובדרך כלל מה ששמרה עדה אחת לא שמרה עדה אחרת. ולכן לבוא ולומר שנוסח א"י נשאר בשמונה עדות שונות, הוא דבר בלתי מתקבל על הדעת, ובשלמא אם זה היה קטע תפלה בפני עצמו כגון "כל נדרי" עוד אפשר לשמוע שישאר בכמה עדות שונות את אותו קטע, אבל כשמדובר בחתימה ברכה, שבכל פרטי נוסחי ברכות התורה, קיבלו העדות את הנוסחאות הבבליות, ובדיוק את החתימה, כולם כאחד החליטו לשמר חתימה אחרת, זה דבר קשה מאוד לקבל.

ואם קשה בפניך לקבל את העובדה שהיה בבבל נוסח רווח "המלמד תורה לעמו ישראל" למרות שבפועל נוסח כל ספרי הגאונים שבידינו הוא "נותן התורה". אביא לך דוגמא נוספת, ששם ברור שלא מדובר בהשפעה א"י על כל העדות: בברכת את צמח נוסף ברוב העולם "כי לישועתך קוינו כל היום", וזה ברכה שאין כלל בנוסח א"י כידוע, ומשפט זה חסר ברע"ג רס"ג רשב"ן ורמב"ם כאחד, וכן חסר במצרים הקדמון, אבל נמצא כמעט בכל נוסחי העדות המערביות: אשכנז ספרד פרובנס איטליה רומניא, וכן בכמעט כל המנהגים המזרחיים: צפ"א הקדום, אר"צ, דמשק, מצרים הארוך והענף העיקרי בפרס. וע"כ שבבתי הכנסיות שבבבל היה נוסח זה הנוסח השליט, ורק בשתי הישיבות לא אמרו תוספת זו ולכן לא נשאר כמעט לנוסח זה תיעוד אלא בסידורי הגאונים והקדמונים שהקיפו לשמור על הנוסח הקצר והמקורי.

כך שקביעה שגויה למאד, לקבוע שכל נוסח שלא נמצא בגאוני בבל וברמב"ם הוא לא נוסח בבלי, ויש מאות מילים בנוסח התפלה שאינם מופיעות ברע"ג רס"ג רשב"ן

אתה מסכים לנוסח הכפול ואילו במקרים אחרים אתה מתקן שלא לאומרו.

והסיבה שאנוכי הקטן נוקט שדברי רבי בענין חתימה בשנים הם תקנה מחודשת. הוא מחמת שבלא הנחה זו שהיו חתימות כפולות לפני תקנת רבי, לא נמצא ידינו ורגלינו בסידור התפלה, כי יש הרבה מקומות שניכר לכל בקי בחקר נוסח התפלה, שהחתימה הכפולה היה המקורית וממנה התפתחו כל שאר החתימות¹, ומי שלא יודה שהיו חתימות כפולות קודם תקנת רבי, יצטרך לטעון שהשתבשו הרבה מאד חתימות ונחלקו המסורות מה היה התקנה. וכמו כאן שאתה נאלץ לומר שהיה מחלוקת בין בבל לארץ ישראל מה תיקנו אנשי כנה"ג, ואחר כך צריך לומר שסורא הושפעו מא"י, ועוד אתה נאלץ לחדש שאחר כך כששינו בסורא מנהגם מחמת רבי, אף על פי כן לא חזרו סורא לחתום בפשיטות "מקדש השבת" כמנהג בבל הקדום, אלא המציאו מנהג חדש לחתום לעתים "מקדש ישראל" ולעתים "מקדש השבת", וזה לדעתך לא כמנהג א"י הקדמון ולא כמנהג בבל הקדמון, ובפרט שלדעתך לדעת רבי אנשי כנסת הגדולה תיקנו לומר רק "מקדש השבת", ומה שא"י חותמין "מקדש ישראל ויום השבת" הוא הרחבת החתימה, וא"כ מי שחותם רק "מקדש ישראל" הוא ממש משנה ממטבע שטבעו חכמים. ובכל כגון דא הדרך הישרה בעיני היא, לאחד את המחולקים ולהמעיט שורש מחלוקתם, ולא לחלק את המאוחדים

"ועל הראשונים אנו מצטערים". [תגובת הרב הילדסהיים: כל החתימות הכפולות אפשר שבתחילה סברו ששייכים זה לזה, כעין מה שתירץ רבי בעל הארץ ועל המזון, ואחר כך משום מה נטו לצמצם את החתימות, ומה שעשו בסורא חתימות שונות, נראה שבדוקא רצו לעשות פשרה בין שני המנהגים, כמו שעשו כן בהרבה דברים].

הערה ז. פרק ז על הדיוק מלשון אמר ולא מסיים בה הכי: בהשקפה ראשונה היה נראה לענ"ד להיפך! שהפירוש הנ"ל שייך דוקא לפי הגירסא ריו"ח מסיים בה הכי, שלפ"ז דבריו הם תוספת בעלמא על הברכה של שמואל, ולא נוסח ברכה חדש, אך לפי הגירסא "אמר" משמע להדיא שלדעתו כך נוסח ברכת התורה, שהרי כתוב בגמרא "מאי מברך א"ר יהודה אמר שמואל... ור' יוחנן אמר... ורב המנונא אמר אשר בחר בנו וכו', דהיינו שיש כאן שלש דעות מה נוסח הברכה.

ולבאורה הראשונים הסוברים שדברי ר' יוחנן הם המשך הברכה הראשונה אכן מוכרחים לגרוס מסיים בה הכי. אך במחשבה שניה נראה לענ"ד שגם לפי הגירסא "ריו"ח אמר" יש לומר ביאור נכון שהוא קצת כעין הפירוש הנ"ל, דבאמת ר' יוחנן עצמו אמר נוסח זה בתורת בקשה בעלמא ולא בתורת ברכה, אמנם אמוראי בבל היה נראה שנוסח זה מתאים לברכת התורה, ולכן הביאו את בקשתו של ר' יוחנן בתוך השיטות של נוסח ברכה"ת.

ג. וכגון בנידון דידן שניכר שחתימת "מקדש ישראל ויום השבת" היא החתימה המקורית וממנה התפתחו "מקדש ישראל" מקדש השבת". וכן לגבי חתימת "מעון הברכות ועושה השלום" שהיא המקורית וממנה התפתחו "המברך את עמו ישראל בשלום" ו"עושה השלום". וכן "אדיר המלוכה והאל הקדוש" שממנה התפתחו "המלך הקדוש" ו"האל הקדוש". וכן "חנן ומרבה לסלוח" שממנה התפתחו "חנן המרבה לסלוח" "המרבה לסלוח". ובעזר השם ובישועתו ארחיב על נושא זה במאמר מיוחד.

חזרתי מזה, מחמת שתי נתונים חדשים: נתון א' כשכתבתי רינת אהרן ברכות חשבתי שרש"י ודאי גרס "מסיים בה הכי" ושמתמא יש לכך מקורות ישנים, וכמו שכתבתי שם, אך במאמרי ביררתי שאין ראייה מרש"י, ושואין שום מקור ישן טוב לנוסח זה ע"ש. נתון ב' לא ידעתי אז שבגמ' לקמן נט ובתענית בסוגיא דומה, כתוב לשון "מסיים בה הכי" על ברכה גמורה עם חתימה, ואילו כאן כתוב "אמר" ובכדי לבאר את חילוק הלשון בהכרח לומר שכאן אינו ברכה גמורה (במילים אחרות מסבירא היה אפשר לומר שלשון מסיים בה הכי לא מתאים בברכה גמורה ואמר כן מתאים, אבל מהשוואת הגמ' לקמן מוכח הפוך).

ומ"מ מה שהערת: "שהרי כתוב בגמרא "מאי מברך א"ר יהודה אמר שמואל... ור' יוחנן אמר... ורב המנונא אמר אשר בחר בנו וכו', דהיינו שיש כאן שלש דעות מה נוסח הברכה", היא הערה נכונה מאוד, ואכן לא שתי לבי עליה עד כה.

ואני מקבל גם את תירוצך הנפלא "דבאמת ר' יוחנן עצמו אמר נוסח זה בתורת בקשה בעלמא ולא בתורת ברכה, אמנם אמוראי בבל היה נראה שנוסח זה מתאים לברכת התורה, ולכן הביאו את בקשתו של ר' יוחנן בתוך השיטות של נוסח ברכה"ת. ולפ"ז נראה דהגירסא הקדומה "אמר" לא סותרת כלל לשיטת הסוברים שהוא המשך של הברכה הראשונה, כי ר' יוחנן אמנם אמר זאת בתורת נוסח בפני עצמו, כי אצלו היתה זו בקשה בעלמא, אך אנן דאמרינן לה בתורת ברכה יש לנו לצרפה עם הברכה הראשונה כדי שיפתח בברוך".

ולאור דברייך, מקבלת מחלוקת רס"ג והרמב"ם ששיעורתי לעיל במכתב תגובתי להרב אהרונוב, אור חדש, שלפי

ולפ"ז נראה דהגירסא הקדומה "אמר" לא סותרת כלל לשיטת הסוברים שהוא המשך של הברכה הראשונה, כי ר' יוחנן אמנם אמר זאת בתורת נוסח בפני עצמו, כי אצלו היתה זו בקשה בעלמא, אך אנן דאמרינן לה בתורת ברכה יש לנו לצרפה עם הברכה הראשונה כדי שיפתח בברוך.

ולפ"ז נראה לענ"ד לבאר את השינוי מ"למדני חוקיך" ל"המלמד תורה לעמו ישראל", שסברו הגאונים שר' יוחנן אמר בא"י למדני חוקיך כי אצלו היתה זו בקשה ולא ברכה, אך אצלינו שהיא ברכה צריך חתימה ואין לחתום בפסוק, ולכן תקנו חתימה אחרת.

אמנם הפשוט יותר בעיני הוא שהכמי הגמ' לא חששו לומר ברכה פסוק, ורק רבנן סבוראי העדיפו לחשוש לשיטת הירושלמי בזה (וראיתי ספר אחד שהוכיח שהרבה שינויים של רבנן סבוראי הם ע"פ הירושלמי, ולא בדקתי זאת בעצמי).

ובקוננ' ויברך דוד הארכתי להוכיח שהיו קדמונים שסברו שהברכה שלאחר פסד"ז היא ברוך ה' לעולם אמן ואמן וכו', וישתבח היא ברכה בפני עצמה [ואח"כ מצאתי בסדר חיבור ברכות בתפילת חול שסבר כך, ורק בשחרית של שבת כתב שיש אומרים שישתבח היא ברכה שלאחריה], ולפי האמור יתכן שאחרי שקיבלו את דעת הירושלמי שא"א ברכה פסוק הוצרכו לעשות את ישתבח ברכה שלאחריה.

תשובת הרב גבאי: מה שכתבת שבהשקפה ראשונה היה נראה להיפך. הנה כבר ציינתי בסוף דבריי שחזרני בי בזה ממה שכתבתי בספרי רינת אהרן ברכות, ובאמת אז בספרי רינת אהרן ברכות נקטתי באמת "כהשקפה ראשונה" דידך. אך במאמרי

דבריו אין צורך לומר שרס"ג והרמב"ם נחלקו האם למדני חוקין הוא ברכה או בקשה, דאפשר שכולם מודים לדבריו שרבי יוחנן אמר את זה בתור בקשה אבל הבבלי עצמו הביא זאת כברכה. וממילא מובן הכל מצד אחד הרמב"ם רשאי לברך ברכה זו שהזכרה בתלמוד כברכה גמורה, ומאידך רס"ג לאחר הכרעת רבנן סבוראי שלא לחתום למדני חוקין, העדיף לחזור למצב היותר מקורי שזה היה בקשה גרידא כבזמן רבי יוחנן, אבל מכיון שהבבלי כן הכריע שזה ברכה, לכן הכי טוב לכלול בקשה זו בתוך ברכה קיימת וכך אין זו ברכה גמורה וגם לא בקשה בעלמא בלי שום חתימה ודוק היטב. וע"ע במכתבי השני לרב כוכב ובמה שכתבתי בהערה הבאה וצרף לכאן.

הערה ח. בהע' כא. על ברוך שאמר וישתבח ברמב"ם - ברמב"ם תפילה פ"ז ה"א והי"ב משמע להדיא שנתקנו יחד עם שאר הברכות, ושם הי"ד והט"ו מוכח שנתקנו לפני ברכת המינים, וכמו שהוכיח בשו"ת משכנות יעקב.

הערה ט. לסוף פרק ז על ההסבר למה נוסח עדות ישראל שונה מדעת הגאונים: זהו כמו שאמרת לי שנוסח אירופה בא מבתי כנסיות שבבבל ולא משתי ישיבות (והוספתי שראשוני מביאי תורת בבל לאירופה היו מזרע הנשיאים וראשי הגולה, שהיו גם בעלי סוד, נטרונאי נשיא בר חכינאי, ר' מכיר הנשיא, ואבו אהרן הנשיא), אך יתכן שכבר בזמן רבנן סבוראי היו בבבל שתי דעות, דעת הנשיאים לומר המלמד, ודעת הגאונים לומר נותן התורה, ואין הכרח לומר שהמנהג בבבל השתנה. (וזה לדרכך, אך לדעתי אפשר שנוסח המלמד בא מא"י, וכנ"ל).

תשובת הרב גבאי: בענין ברוך שאמר וישתבח רואה אני את דבריו ואכן כך מדויק שם ברמב"ם, ובלאו הכי כבר חזרתי בי מזה במכתבי דלעיל לרב אהרנוב. ומה שהוספת שיש ראייה מהרמב"ם שהם נתקנו לפני ברכת המינים. אכן כך יוצא שם מהרמב"ם שמונה ברוך שאמר וישתבח ממנין מאה ברכות ולא מונה ברכת המינים. וכאן ההזדמנות לציין שאלה חזקה כברזל ששאלני לפני כמה חודשים ידידי הרה"ג רבי איתמר כהן שליט"א מח"ס שו"ת שבט

תשובת הרב גבאי: יתכן הדבר, והבוחר יבחר.



מכתב ג'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

תגובה בענין הנץ המישורי

העיקריות, ובבקשה גדולה מן הרבנים המגיבים שליט"א, אם יש מי שברצונו לכתוב עוד תגובה על דברי, יואיל נא להסביר מה הוא מתרץ על ההוכחות.

ואלו הן ההוכחות:

א. לכאורה פשוט שכל הנץ החמה שנוכר בש"ס, אחד הוא, ומאחר שהנץ החמה הנזכר בפסחים צג-צד לענין חשבון שעות היום, ובנדה ס"ג לענין וסתות, בוודאי הוא הנץ המישורי, יש ללמוד מזה לענין כותיקין ומצוות התלויות ביום. [ומה שהנץ הנזכר בפסחים י"ב הוא הנראה, שם מדובר על לשון בני אדם, ולא על דיני התורה].

ב. מאחר שלענין השקיעה מוסכם כמעט על הכל שהולכים אחר השקיעה המישורית, אם היא מאוחרת מהנראית, למה לא נלמד מזה לענין הנץ, לילך אחר המישורי אם הוא מוקדם מהנראה. (ומה שטענו שהשקיעה היא סוף היום, משא"כ הנץ אינו תחילת היום, ע"ז הוכחנו מהמבואר ביו"ד סי' שפ"ח ושצ"ה, שדין מקצת היום ככולו חל לאחר הנה"ח. ועוד הוכחה מלשון הגמ' ברכות ט: ונמצא מתפלל ביום. מוכח שנתחדש שם יום בהנץ החמה).

ג. בעלי הנץ הנראה, מחלקים בין הסתרה קרובה לרחוקה, ואיך לא נתבאר בשום מקום בש"ס ופוסקים הגדרה מה היא הסתרה

בדברי שבגליון הקודם כתבתי להקשות על הכף החיים, שסובר שהמצוה להתפלל כותיקין היא כל זמן שהחמה אדומה, וכלשון הגמ' עם דמדומי חמה, דא"כ היה לו לומר כן גם לענין תפילת מנחה. וטענה זו טעות היא, כי בגמ' ברכות כ"ט ע"ב דחו דין זה לענין תפילת מנחה.

הרב אייזנבאך שליט"א מכנה את הנץ המישורי "הנץ הדמיוני", ולא מובן למה הוא דמיוני, והלא בעלי הנץ הנראה מחלקים בין הסתרות קרובות לרחוקות. כלומר, גם אתה מוכרח להודות שאם יש לפניך הר קרוב המסתיר את הזריחה, עדיין הנץ החמה שמאחוריו הוא מציאות ולא דמיון, וממש כך הוא הנץ המישורי, אלא שאין מחלקים בין הר קרוב לרחוק.

ועתה אודיע צערי לרבים, תודה לכל הכותבים הרבים שטרחו לכתוב תגובות על דברי, אך העיקר חסר בדבריהם. כולם מנפנים בדברי הירושלמי ותר"י ומ"ב, שהנץ החמה הוא משעה שהחמה מתחלת לזרוח בראשי ההרים, וכל אחד הוסיף לכתוב את סברותיו ורעיונותיו בענין זה. אף אני הקטן מודה שהפירוש שכתבתי בדברי הירושלמי ותר"י ומ"ב יש בו מן הדוחק, [ואין שום מקור אחר להנץ הנראה]. והנני מוכן לחזור בי, אם יהיה מי שיענה באופן מתקבל על הדעת על ההוכחות שכתבתי.

והנני חוזר בקיצור נמרץ על ההוכחות

ערב מנורה הרב ישראל מאיר ויינשטיין בדרום

קרובה ומה היא רחוקה? האם אין זו הוכחה על יציאתה מתוך עובי הרקיע. וברור שזה
שסמכו על הנץ המישורי? הנץ המישורי.

ד. לדעת ר"ת כל שקיעת החמה שבש"ס [כתבתי כאן בקיצור נמרץ, ובמאמרים
מתפרשת על כניסת החמה לתוך עובי הקודמים נתבאר בארוכה].
הרקיע. ולפ"ז פשוט שגם הנץ החמה מתפרש



מכתב ד'

הרב אבינועם טאובנר

לשון הרע במחשבה

תחילה דבריו.

מה שהבאתי בחודש מנחם אב בדברי "העיקרי דינים" הערוני ת"ח. ונביא

מבט העין תלוי בלב

לשה"ר. וכיאר מורינו זצ"ל: שמה ששאלו את הח"ח היה, האם את אותו דבר שאסור לספר, האם מותר לחשוב. לדוגמא אדם ראה את פ' ששבר משהו. שאם היה שומע כן מאחרים במקרה שאסור היה לו להאמין. אבל אם הוא ראה בעצמו, וכי אסור לו להאמין שפ' שבר, לא יתכן איסור כזה. אבל התורה אומרת, נכון שהוא שבר, אבל "אל תחשבו רעה בלבבכם", אל תגדיר את ההגדרות שלך. (וע"ש שהביא סיפור מענין מזמן סוף השואה ואכמ"ל).

בספרו של שיחות מורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל נפש שמשון, במדבר סו"פ שלח, הובא ששאלו את הח"ח אם מותר לחשוב לשה"ר. ואומרים שהוא ענה: ומה יעשה האדם וכי יהא טיפש? ואמר מורינו זצ"ל שהיו לו ב' קושיות על סיפור זה. א. לכאורה יש פסוק מפורש בענין זה בזכריה ח, יז: "ואיש את רעת רעהו אל תחשבו בלבבכם" [א. ה יש שם עוד פסוק דומה- ז, י: "ורעת איש אחיו אל תחשבו בלבבכם"]. הרי מפורש שאסור לחשוב רעה על הזולת. ב. אם מותר לחשוב לשה"ר למה לא לדבר

חי עולמים, טהור עינים

עד השמים, כמו מלך בשר ודם. אמנם הקב"ה רוצה מאד למחול ולסלוח, אך הוא כביכול מחוייב לעשות דין, אם מעוררים דין. וסיים מורינו זצ"ל: כמה עלינו להזהר בעון לשה"ר (וגם לחשוב וכנ"ל) ובזכות שמיה"ל נזכה שהקב"ה יטיב לנו ולכל ישראל.

על הקב"ה נאמר "טהור עינים מראות רע (חבקות א, יג) כביכול אינו רואה רעה, הוא רואה את כולנו צדיקים. הח"ח כותב אלמלי לשה"ר לא היה הקב"ה רואה רע על שום יהודי. כל הדברים בעולם והעונשים מהגלות וכו' הכל בגלל לשה"ר, שהוא מגיע

גם עיקר מצות בצדק תשפוט עמיתך היא בלב

הדבר, ואיך נעשה שקר בנפשינו. ותיירץ: דבספר הוה"ל כתב שיש להחזיק טובה על מידת הבושה שהוטבעה בנו, דאל"ה לא היו בנ"א מקיימים אפילו כיבוד אם. [א. ה שהיא

דברי שו"ת מהרי"ל דיסקין זצ"ל: הביא בענין מה דאמרו חז"ל בפרקי אבות פ"א מ"ב: "הוי דן את כל האדם לכף זכות". והקשה מה נעשה אם עינינו רואות היפך

מצוה שכלית, שאפילו עכו"ם מבינים אותה] ע"כ שם. וביאר ע"פ גמ' בתענית ז. מי שהוא עז פנים לסוף נכשל בעבירה ע"כ. דהיינו הבושת פנים מונעת ממנו לעבור. ואם עיר שיש בה עשרה יהודים, וא' פרץ גדר הבושה. השני ג"כ ימשך אחריו, כי יש לו להתבייש רק בפני שמונה, וכן הלאה. וזהו ענין חילול ה' בפרהסיא שמחליש עוצם הפחד והחרדה והבושה מעוון, אשר הוטבע באדם. ובזה הוא מכשיל את הרבים. ומובן מה שהקשה בתחילה איך ידון לכף זכות, וישקר בנפשו. וע"ז תירץ: שחז"ל יעצו לנו לדון לכף זכות כדי שלא ימצא בליבנו פריצת גדר הבושה. ואם נחקוק בליבנו שכולם צדיקים, או אז לא ימצא בלבנו שמץ דופי שעלול ח"ו להביאנו לדבר עבירה עכ"ד. חזינן מדברי קדשו של המהריל"ד זצ"ל, שעיקר מצות בצדק תשפוט עמיתך היא בלב, ומטרתה כדי שלא נפרוץ גדר הבושה שבקרבנו, למען לא נחטא ח"ו. [במה שכתב שחז"ל יעצו לנו, צ"ב ה"ה דאורייתא. כבר עמד על זה הח"ח בפתיחה במצות עשה זו, בבאר מים חיים אות ג', אם זו מ"ע מה"ת או מידה בעלמא. וכן אם

ברשע גם יש מ"ע זו. ואם כן לגבי רשע שאין מ"ע, מ"מ יש מידה ועצה טובה. וע"כ שייך לומר יעצו חז"ל].

ראיתי מאמר בשם הר"ה"ג ר' משה שטרנבוך שליט"א (שהשי"ת ישלח לו רפו"ש בקרוב) "יד העדים תהיה בו בראשונה, ויד כל העם באחרונה, ובערת הרע מקרבך". מביא ששמע מהרה"ח ר' אהרן רבינוביץ זצ"ל ששמע מפי האור שמח, ד"ובערת הרע מקרבך" הכוונה לעדים, שכיון שהם ראו מעשה עבירה, נתקרה אצלם חומר האיסור, ולזה צריכים הם להרוג את החוטא, כדי לעקור את הרע שנשרש בקרבם. שהרי כל איש ישראל מתחנך מקטנותו על גודל חומרת האיסור, ובשעה שרואים העדים איך אדם מתוך ישראל עובר עבירה וממשיך לחיות כרגיל, מתקרה אצלם עי"ז פחד החטא, ולכן אמרה תורה יד העדים תהיה בו בראשונה, כי ע"י שישתתפו בפועל בעונש החוטא, יתבער מקרבם הקרירות שנשתרש בליבם עכ"ד. וזה ג"כ כהיסוד שהובא בשם המהריל"ד זצ"ל בענין "בצדק תשפוט עמיתך".



מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב - הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

גדר בלילה רכה לענין לישה בשבת

משום גזירה ואם היא רכה נראית כמו משקה ולא דמיא ללישה ע"כ. וכ"ה בריטב"א [מהרי"ד כל הסוגיא עי"ש]. וכתב מהר"ם קזים בדעתו שכל שניגר כמשקה הוי בלילה רכה עי"ש. ומבואר שלא רק גוש אלא כל שניגר [או נראה] כמשקה אף שהוא רך ממש ולא גוש כלל הוי בגדר בלילה רכה המצריך שינוי.

ובמשנה בדף קל"ט ע"ב עושין יינומלין בשבת כתב ר"י מלוניל: ומשמע שלא יטרפם בכף אחת כדרך חול וכו', א"נ יש לומר מדמינן ליה לשתיית וכו', דכיון שהיא רכה לא מיתחזי כגיבול כ"ש הכא ביינומלין שהיא רכה מן הרכה דשרי לטרפם יחד אלא שצריך שינוי כדעבדינן בשתיית וכו', וה"נ ביינומלין יעשה כן יתן הדבש ופלפלין תחלה בכוס ואח"כ יתן את היין עליהו ויטרפם כרצונו ולא דמיא לחרדל וכו', דהכא הכל יהיה רך הרבה מאוד כמעט ישתנה מתחלתו ע"כ. והעתיקו בקצרה המיוחס לר"ן [בסתמא כדרכו]. וכ"ה בקצרה במאירי וז"ל שיתן הדבש ופלפלין השחוקין מאתמול בכוס ואח"כ יתן היין עליו וטורף באצבעו ע"כ. ומבואר ג"כ דמיירי ברכה מאוד העשויה לשתייה ואעפ"כ צריך שינוי בסדר הנתינה^א. והנה הפוסקים ושאר שם לא הזכירו שצריך שינוי בסדר הנתינה ומ"מ

בגליון אלול תשפ"א הזכיר הרב אברהם הלר שליט"א את דברי החזו"א בסי' נ"ח סק"ט שכתב לגבי גדרי לישה דבלילה רכה היינו דנשפך ונרוק אבל אכתי הן גוש ולא נוזל, אבל אם המים מרובים והן רק כמים עכורים אינו כלל בשם לש וכו', ומיני האבקים שנמסים במים מותר לערבן במים בשבת ואין בזה משום לישה עי"ש, והסכים לזה הרב הלר עי"ש.

אולם בדברי הראשונים מבואר לא כך אלא גם מים עכורים שראויים לשתייה הוי בגדר בלילה רכה המצריכה שינוי;

הערוך בערך בחש כתב בוחשין את השתיית [שבת קנ"ו ע"א] פ"י מערבין את השתיית במים ושותין אותו [וכ"ה באו"ז בהלכות סעודה סי' קס"ז: מגיסין בכף לערבו יפה במימיו ושותין]. פ"א נותן השתות שהוא קלי בכלי ונותן בו חומץ ומערבו שתי וערב [והוא פירוש ר"ח בשבת שם] ע"כ. ומבואר דמיירי ששותין אותו והוא רך מאוד ועליו נאמר שצריך שינוי בסדר הנתינה. והפירוש השני לא חולק אלא האם מערבים במים או בחומץ אבל הא דמיירי דעשוי לשתייה לא פליג.

וז"ל הרי"ד בפסקיו [קנ"ו ע"א] פ"י אם היא עבה נראית כמו לישה ואסור מדרבנן

א. [א.ה.] הריני מעתיק לשון הרמב"ם בפכ"ב מהלכות שבת הלי"א מותר לערב יין ודבש ופלפלין בשבת לאכלן- עכ"ל. הרי לנו ששיטת הרמב"ם שזה לא שתייה אלא נקרא אכילה, וא"כ אף אי נימא שצריך איזה שינוי

הפוסקים [שו"ע סי' ר"ח ס"ו] שרצה הוי ששותין אותה ועבה הוי שלועטים אותה, וא"כ ה"ה לשבת². וכבר עמד בזה שביתת השבת מלאכת לש אות ל"ו אלא שנדחק שם, ואין זה פשטות הגמ'. וכ"נ מדברי המאירי שם והריטב"א בהלכות ברכות שהשתיית האמורה בשבת היא השתיית האמורה בברכות וגם בה צריך שינוי.

ועל כן גם במיני האבקות הנמסות יש איסור של בלילה רכה וצריך שינוי בסדר הנתינה או שיערב בכלי עצמו שמנער אותו וכמ"ש הר"י מלוניל וסייעתו גבי יינומלין, או שיערב בנחת לפי פירוש שא"ר שזהו הכונה במערב כדלעיל.

אלא שלמעשה ברוב סוגי האבקות כגון קפה ושוקו וסוכר ודומיהם אין רגילות לטרוף בכח אלא לערב בנחת, ובזה סגי וכמו שכתבנו לעיל. וגם במטרנה הדרך היא לנער את הכלי עצמו ולא לטרוף בכח וגם זה מותר.

אין להוכיח מהם שכיון שהוא עשוי לשתייה א"צ שינוי דלא הוי בגדר בלילה רכה דהא כתב ריא"ז שצריך לערב בנחת ולא לטרוף בחזקה, וכ"כ האחרונים שם. וכן מדויק מהרמב"ם שכתב 'מערב' ולא כתב 'טורף', וערוב זהו בנחת, וא"כ כיון שמערב א"צ שינוי אחר דזהו השינוי שעושה וכמבואר בר"י מלוניל שם שבדרך הראשון שכתב שם שאינו טורף אלא מערב ל"צ שינוי בסדר הנתינה ורק אם רוצה לטרוף צריך שינוי עי"ש, ולכן הפוסקים שכתבו שמערב לא הוצרכו לכתוב שמשנה בנתינה. ומ"מ מבואר מדברי הראשונים הנ"ל שגם במשקה ממש הוי בגדר בלילה רכה שצריך שינוי.

ובאמת שכן משמעות הלשון בלילה רכה - שכל דבר שצריכים לכוללו הוי בגדר האיסור, וגם אם הוי כמשקה עדיין צריכים לכוללו. וכן משמע פשטות הגמ' בברכות ל"ח ע"א שהשוותה שתיית האמור בברכות לשתיית האמור לגבי שבת, ובברכות כתבו הרמב"ם [פ"ג ה"ג] ושאר

אין זה קשור לנידון דידן של שתייה, וממילא מובן שאין שום ראייה מדברי המאירי שהצריך שינוי בנתינת התבלינים, דהרי המאירי לא כתב כלום שזה דבר של שתייה ואולי סובר כמו הרמב"ם (אפשר לומר שמסתמא המאירי כהרמב"ם שהרי מביאו כסדר בפירושו) שזה דרך אכילה ולא דרך שתייה. **תשובתי:** המאירי כתב 'בכוס', ובכוס שותים ולא אוכלים. ועוד שהמעין יראה שהמאירי כתב כמעט כלשון הר"י מלוניל [שמעתיק אותו כסדר במסכת שבת ובשאר המקומות, כידוע לרגיל בדבריהם]. **ובר מן דין** – עי' בשו"ת צמח צדק דף ל"ז ע"ב [הובא בספר המפתח ברמב"ם פרנקל שם] שהוכיח מכמה דוכתי שיינולמין הוי שתייה ולא אכילה, וכתב בדעת הרמב"ם שכתב לאכלן משום הפלפלין שאוכלן לבסוף, אבל באמת משקה הוא, עי"ש.

[א.ה.] לענ"ד מי שרוצה ללמוד רמב"ם כפשוטו שכותב שהוא מערב יין ודבש ופלפלין לאכלן שהכוונה שהעירוב נעשה לצורך אכילת מה שהוא מערב, אין מזניחין אותו, והדיוק מהמילה 'כוס' אם באת לדייק הרי זה כתוב כבר במשנה בשבת שם, אבל בודאי שלא יקשה על הרמב"ם שכתב לאכלן מהמשנה שכתבה 'כוס' דאטו אין מאכלים שאנו מכינים בתוך כוס?? [וכי אדם לא מערב גבינה וחתיכות פרי בתוך כוס?] לכן עדיין איני רואה הכרח לנטות מפשטות לשון הרמב"ם שזה עניין אכילה, והמאירי לא העתיק מר"י מלוניל רמז לדבר זה מהו, ומי אמר שתפס את דבריו יותר מאשר דברי הרמב"ם.

ב. אלא שאין הכרח משם שגם לגבי שבת אם לועטים כבר הוי עבה דאפשר שעדיין בגדר רכה, וכל ההוכחה מהגמ' שם היא שגם רכה שהיא לשתייה הוי בגדר בלילה שצריך לשנות, דוק ותשכח

זוהי תשובתו של הרב הלר [ותשובותי בהערות למטה]:

דהיינו הגרגירים והמים, שהרי אם היה יותר גרגירים היתה נוצרת דיסה (דמיקריא בלילה עבה) ולכן גזרו חז"ל על בלילה רכה דמיחזי כלישה, ואפילו אם כעת זה שתייה אבל הואיל ואם היה מוסיף גרגירים למשקה היתה נעשית עיסה עבה לכן גזרו עליה חז"ל. אבל גרגירים כמו מטרנה ואבקות שבמהותם הם נמסות במים ואין כאן דיבוק חלקיקים זה לזה, בכח"ג אין שום סיבה להמציא איסור דרבנן של לישה¹, וכמו שמוכח מהדין של עשיית יינומלין בשבת שלא הביאו הפוסקים שום רמז של איסור בהכנת היינומלין ומוכח שבדבר העומד לשתייה אין שום איסור לישה, ולא הבנתי מה שרצה הרב עמנואל לומר שזה רמז בלשון הרמב"ם שכתב מערב, זה אינו נראה אמת, שהרי הרמב"ם בהלכה אח"כ לגבי חרדל כתב במפורש שמערב ואינו טורף, ואם גם לגבי יינומלין היתה הלכה שאינו טורף היה הרמב"ם צריך לכתוב כבר בהלכה הקודמת שיש איסור

הנה עיקר דברי היו לסתור דברי מי שרצה להחמיר שיש איסור לישה על אבקות הנמסות במים כמו מטרנה, ועל זה באתי בכתובים לומר דאע"ג שמצינו בראשונים שיש איסור בשריית סממנים של דיו במים זה דוקא משום שנוצר עי"ז עיסה סמיכה של דיו, אבל באבקות הנמסות במים אין שום קצה חוט הדומה למלאכת לישה, ועיקר דברי הם לומר שאין ראייה לאיסור (אבל לא באתי להכריח דוקא כהגדרת החזו"א, אלא בעיקר מסברת הלב בהגדרת איסור לישה), ועל דברים אלו אני עדיין עומד בדעתי שמסתבר שיותר, ובראשונים שהביא הרב עמנואל אין סתירה לדברי, דאף אי נימא שהמערב קמח קלוי במים כדי לשותו יב בזה איסור לישה של בלילה רכה, זה משום שיש כאן גרגירי קמח שאינם נמסים במים ומתחברים חיבור קלוש, ולכן יש כאן דמיון למלאכת לישה, ואפילו אי נימא שהגרגירים אינם מתחברים אבל יש כאן את ההתחלה של מלאכת לישה

ג. תשובתי: גם במטרנה ושאר האבקות הנמסות, ואפילו בסוכר, אם שמים הרבה מטרנה או סוכר ומעט מים נוצרת בלילה עבה או רכה, תלוי בכמות המים והאבקה, וכפי שרואים בסוכר שמכניסים לתוכו כפית רטובה שנוצרים גושים של סוכר, ואין שום הבדל ביניהם.

[א.ה.] אבקות הנמסות הייעוד שלהם הוא ליצור משקה, ורק אנשים טפשים [שוטה המאבד מה שנותנים לו] יקחו מטרנה וישימו כמות גדולה של אבקה וכמות קטנה של מים ואז אולי יצא להם איזה דייסה [ספק ראויה לאכילה...] וכמו כן סוכר הייעוד שלו הוא להמתיק מאכלים או משקים כשהוא נמס, ולא לעשות ממנו 'דייסות סוכר' עם מעט מים ואז יצא איזה סוג של מאכל שלא ברור לי מהו, ובקיצור: הסברא שכתבתי ברורה שרק כשיש סוג של עיסה שדרך בני אדם להשתמש בה לפעמים עיסה עבה ולפעמים עיסה רכה על זה דברו חז"ל וישבו וגזרו בלילה רכה אטו בלילה עבה, אבל כשיש לך עיסה שיש בה רק מהות אחת של עשייה והיא אבקה הנמסה לצורך משקה, בזה לא שייכא כלל גזירת חז"ל של מלאכת לישה.

(סוכר שמכניסים כפית רטובה ונהיה גבישים זה מחמת גרגירי הסוכר שלא נרטבו מספיק כדי לימס והרטיבות שנכנסה אליהם והתייבשה גרמה להם להתגבש לחתיכות סוכר, אבל אין זה עניין לישה אלא מלאכה אחרת ואומנות של עשיית חתיכות סוכר.)

תשובתי: החילוק הנ"ל זהו חידוש שחידשה תורה דילך, ואין לזה מקור לא בחזו"א ולא באף פוסק אחר. החזו"א בנה את חידושו לגבי האבקות הנמסות עפ"י מה שנקט שבכל משקה עכור לא שייך לישה, אבל כיון שהתבאר שדין זה נסתר מדברי הראשונים, לחדש סברא שבאבקה הנמסה לא גזרו – אין לנו לבדות מדעתנו.

שפסק השו"ע בסי' שכ"א סעיף י"ז - מותר לעשות יינומלין - ומשמע שיעשה איך שרוצה (ולא רמז לכתוב 'מותר לערב')¹. וזה ראייה גדולה ליסוד דברינו שכל שהוא שתייה ממש מותר לערב בה תבלינים ואין עירוב התבלינים נאסר משום לש אפילו שהם נמסים ומתערב טעמם במשקה, וכיון שיש הוכחות מפשטות הדינים של עשיית מי מלח, וכן של נתינת תבלינים בתבשילים ובמשקין, שלא הזהירו הפוסקים שיש בזה חשש לישא, לכן מי שבא לחדש איסור דרבנן בנתינת דברים כאלו לתוך משקה עליו להביא ראיה לאסור, והוא המחודש איסור דרבנן מחודש על דבר שלא הוזכר בדברי חז"ל, ודו"ק.

לטרופ, אלא ודאי שאין הגבלה (כנראה יינומלין לא רגילים לטרופ בכח' ולכן אין הבדל בין עירוב לטריפה, וממילא אין גם איסור לטרופ, ולכן גם במטונה אין איסור לטרופ בכח, משום שכל האיסור לטרופ שתית בכח הוא משום שבעיסה עבה הדרך הוא לטרופ בכח כדי שיתערב היטב ותהיה לו עיסה ולכן גם בבליה רכה אסור לטרופ בכח דדמי ללישה, אבל אבקות הנמסות שאין בהם כלל איסור לישא, ואפילו אם מנענע את הבקבוק בכח זה בשביל שהאבקה תימס היטב אבל אין כאן שום עשייה הדומה ללישה, ולכן אין בהם שום איסור דרבנן בעשייתם!). וכ"ש בשאר הראשונים והפוסקים שלא כתבו כלל הגבלה וכמו



ד. תשובתי: הרב הלר חולק בזה על הר"י מלוגיל והמיוחס לר"ן והמאירי שכתבו להדיא שהדרך בחול לטרופ. ולא מצאנו מי שכתב שלא כמותם, ולכן אין לנו לעשות הרמב"ם חולק על דבריהם בכדי. וע"כ שכתב 'מערב' בדוקא.

ה. תשובתי: אשתמטתיה לרב הלר דברי המ"ב שם בסקס"ט בשם האחרונים בזה"ל היינו 'לערבן' ולאכלן כמות שהן, אבל 'לטרופ' אותן יפה ולסנגן שזה טורח יותר ואומנות גדולה ותיקון גדול הוא זה 'וכמו לעיל בחרדל בסט"ו דאסור לטרופ' ע"כ.

[א.ה.] באמת ראייה יפה היא לשיטתי להיתר!! שהרי כל מה שחשש לטרופ בכח זה לא מחמת איסור לישא אלא משום 'טורח' 'תיקון' ואומנות גדולה' אבל אין כאן שום חשש לאיסור לש והרי זה סייעתא גדולה למה שכתבתי שלא נאסר טריפה בכח מצד חשש לישא. אמנם לדינא נאסר לשיטתם טריפה בכח מסיבה אחרת אבל אני דנתי מצד איסור לש, ולכן לדינא בהכנת מטונה אין שום חשש איסור לש, ואולי לטרופ בכח יבוא מישאו ויאמר שזה טירחא ותיקון ואומנות גדולה... איני יודע אם כל עירוב בכח אפשר לדמות לדברי חז"ל ואם כל אחיזת בקבוק וניעורו נחשב ניעור בכח, מסתמא זה עירוב בכח ככוס שמותר לכו"ע, וצריך ראייה כדי להרחיב איסור דרבנן של טריפה בכח, ועכ"פ בפשטות מותר והאוסר עליו הראיה. אבל לדברי לא צריך שום שינוי בסדר נתינת החומרים דאין באבקות נמסות שום איסור לש, והדברים פשוטים וכל האוסר עליו להביא ראיה.

תשובתי: כוונתי היא שמה שטענת שלא מצאנו שהשו"ע והפוסקים כתבו דמייירי במערב בנחת ולא בטורף בכח – אינו נכון, שהרי הפוסקים כתבו חילוק זה, וע"כ שאין ללמוד מסתימת השו"ע בזה. בטעם הדבר, אה"נ שהאחרונים כתבו שהוא משום טירחא, והראשונים כתבו משום לש, ולראשונים שומעים.

ו. תשובתי: ראיות מדברי הראשונים כבר הבאתי. ומה שלא כתבו הפוסקים שיש איסור לישא בנתינת תבלינים וכדומה זה משום שאף אחד לא טורף בכח אלא מערב, ובזה שרי.

מכתב ו'

הרב דוד אהרן סופר
 מו"ל לוח השנה 'עתים לבניה'
 ירושלים

לכבוד מערכת מנורה בדרום, קובץ
 מובחר ואיכותי מאד,

ב. על מה שכתב:

הן מירושלים אני בא, ולא זכיתי לראות
 מנהגי בני ברק, ועיני ראו לפני שלשים
 וארבעים שנה במנייני ותיקין בירושלים,
 שהיו משתמשים בלוחות של הר"מ שפירא
 זצ"ל, שהיו אז נפוצים ונחשבו למדויקים
 מאוד, והם היו מחושבים עפ"י הנץ המישורי
 (לא היו אז לוחות מדויקים של הנץ
 הנראה), ואזני שמעו היאך התחילו ערעורים
 ורנונים אחרי הנץ המישורי, ונודע אח"כ
 שהמקור לערעורים אלו הוא מהגר"ש
 דבליצקי זצ"ל, וכנראה הנץ הנראה היה נהוג
 אז רק בביכ"נ של אנשי הישוב הישן. עכ"ל.

לא דייק בזה הכותב, כיון שלוחות הנץ
 הוותיקים של ירושלים אינם הנץ
 המישורי, וכבר הרב טיקוצינסקי עמד בספרו
 על כך שהרי מואב מסתירים את הנץ ונתן
 להם איחור קבוע שקרא לו קו 3 הדקות
 (דבר שהוברר היום כאינו נכון תמיד,
 שלפעמים הם מסתירים 4 דק' ויותר, כיון
 שהרי מואב חלקם בגובה 600 מטר וחלקם
 מגיעים ל-1100 מטר, בקיץ), ואלמלי 3 דק'
 אלו, היה הנץ אצלו מוקדם 3 דק' ודומה
 לשקיעה שנעשית מגובה העיר לאופק הים,
 ואין ספור דיוות נשפכו על הרי מואב באותם
 שנים כמבואר בספר נברשת, רק שאחר
 שמוסיפים כמה דק' בשביל הגובה של הרי
 מואב, זה מתקן את הנץ ומדמה אותו להנץ
 המישורי (כי כאשר גם ירושלים בגובה וגם
 האופק בגובה שוה, שב הנץ להיות
 כהמישורי בדיוק).

ראיתי את ויכוחי הרבנים בענין הנץ הנראה
 או המישורי, וגם אני דעתי מקדמת
 דנא כדעת מצדדי הנץ המישורי, ומצטרף אני
 אל כללות דברי הרב ויינשטיין, רק באתי בג'
 הערות על מעט דבריו, ומכללם תלמד ששאר
 מאמרו כתוב נכון ובטוב טעם ודעת.

א. מה שצייד הרב הכותב בסוף
 דבריו שמנהג הספרדים הוא "הנראה"
 אין זה נכון, כי תמיד לשונות הפוסקים הם
 ראיית גלגל החמה, הן ספרדים והן אשכנזים,
 ואם הכל מישור אזי ראיית הגלגל היא בהנץ
 המישורי שהוא גם הנץ הנראה, אמנם כשיש
 שינויי גובה והסתרים אז משתנים דרכי הנץ,
 ולא הזכירו הפוסקים בדבריהם שאז יש
 ללכת אחר ראיית הגלגל, דראיית הגלגל
 שעל פי הגדרת ההלכה היא הקובעת, ובזמן
 הנץ המישורי אז מתחיל היום במוחלט, וגם
 אם נאמר שבזמן העתיק לא ידעו וחיכו
 לראיית גלגל החמה, האם גם היום ביום
 מעונן נאמר להם שלא יביטו בשעון, בודאי
 שכשאינן אפשרות לראות בעיניים ממש די
 בראיית עיני השכל וההלכה, וכיון שאיכשר
 דרא היום לדעת את זמן הנץ המישורי, הוא
 נקודת התחלת היום לכל דיני התורה
 ומכללם תפילת הנץ. סוף דבר אין לומר
 מנהג בזה אצל הספרדים, כי רק בדור
 האחרון ממש רבים הנוהגים נראה, אבל אין
 לראות בזה מנהג ספרדים קדום ולעשות איזה
 חילוק בין אשכנזים לספרדים בזה.

לפיכּוּם, בירושלים כל הלוחות מקדמת דנא ועד היום הם לפי הנץ הנראה, מגובה ירושלים לגובה הרי מואב בניכוי הר הזיתים שבנתיים, וכאמור הוא קרוב לזמן המישורי ומוקדם ממנו מעט בחלק מהשנה, ומה שאיכשר דרא הוא שזמני הרב טיקוצינסק ואחריו הר"מ שפירא היו הכי טובים לזמנם, וקרובים למציאות הכי שהיה ניתן, בקירוב של עד 2 דק', והיום איכשר דרא לדייקם מאד על פי תוכנות ניתוח שמדמות ומחשבות את הנץ כל יום מעל איזה הר במואב וגובהו וכדו'.

ג. גם יש בידי תשובה להערתו על הכה"ח בענין דמדומי חמה, וארחיב קצת בזה, הנה בברכות כ"ט ב' אמר רי"ח מצוה להתפלל עם דמדומי חמה ומייתי קראה דרי זירא ייראוך עם שמש והוא הקרא דמייתי ר' זירא עצמו בדף ט' ע"ב אברייתא דוותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה, ומבואר שזמן הותיקין הוא זמן הדמדומי חמה, ומהו זמן הדמדומים כבר פירש'י בשבת קי"ח ב': דמדומי חמה כשהיא אדומה שחרית, אחרי הנצה מיד היא אדומה. א"כ יוצא שכל זמן שהחמה אדומה אחר הנץ החמה עדיין הוא זמן הנץ החמה לותיקין וא"צ דווקא תחילת ראיית הגלגל, וזו אם כן ראייה אלימתא גם למאחרי זמן הנץ במעט כמה דק' אחר הנץ המישורי, שלא הפסידו מעלת הותיקין.

ולא רק שמה שכתבו רבים שכל זמן עליית הגלגל (שהוא לערך 2.5 דק') הוא הנץ, אלא כל זמן שהחמה עדיין אדומה עדיין הוא הנץ. ואמנם זה השיעור לא נתפרש, אמנם כמה דק' אחר עליית הגלגל בודאי עדיין אדומה היא, וגם תלוי במזג האויר שכל שיש עננות גדולה זמן האדמימות נמשך טפי. עכ"ז לכאורה נוכל ללמד זכות לאלו המחכים

שהנץ יעלה אחרי ההרים מה שנקרא "הנץ הנראה" עד ה' ו' דק' אחר המישורי, שעדיין מתפללים הם בהנץ החמה ושם ותיקין עליהם. והנפקא מינה היא על בני ברק למשל וערי המרכז שבהם איחור הנץ הנראה הוא כמה דק' בלבד, ולא על עיר שבה מאחר י' דק' ויותר כמודיעין עלית בית שמש וביתר השוכנות בסמיכות ותחת הרי ירושלים הגבוהים שבהם פשיטא שבזמן הראות הגלגל השמש כבר בתוקפה וחוזקה ואינה בהנץ אלא באמצע היום.

ובזה נבוא לבאר את דברי מו"ז הקדוש בעל כף החיים, דכל שהשמש אדומה עדיין נה"ח מיקרי. שכתב (סי' נ"ז אות י') אחר דחיית שיטת הבית דוד שסבר כפשטות לשון הרמב"ם ששעה קודם עליית הגלגל הוא זמן הנץ, וז"ל: וכן בספר וזרח השמש האריך הרחיב בזה בשם ראשונים והאחרונים והעלה דהנץ החמה הוא כשהשמש נראה לנו לעינים, וכתב שכן הוא נמי דעת מרן ז"ל בבית יוסף יעו"ש, וכן מנהג בית אל יכב"ץ, וגם בפה עיר קדשינו ירושלים ת"ו יש הרבה קהלות שמתפללים עם הנץ החמה וממתינים עד שיצא גוף השמש על הארץ ונראה לעינים ואחר כך מתחילין תפלת שמונה עשרה [א"ה], כבר ביארתי לעיל שבידוע בירושלים הנראה מקדים להמישורי בגלל גובה העיר ולכן כה"ג יש להתפלל בהנראה לכו"ע]. ועיין רב פעלים חלק ב' סימן ג' ובספרו בן איש חי פרשת וארא אות ג' מה שכתב בזה יעו"ש. אלא מפני ששמעתי אומרים שפעם אחת ראו נשים שמשותחות לשמש ביציאתה והוא בעבור שראו שהאנשים ממתינים מלהתפלל עד צאת השמש, נראה לי דיותר טוב לחשוב הזמן של יציאת השמש יום ביומו ולראות במראה השעות זמן צאתה ולהתפלל, ולא ישאו למרום עיניהם כל שעה לראות בגין

ובכתלים אם יצא השמש אם לאו, כי בזה יש אוושה מילתא ויש לחוש מפני הנשים ועמי הארץ שלא יסברו שהם מתאחרים מפני כבוד השמש שיש בה ממשות ח"ו, ועוד יש לחוש שמפני ראייה זו יסיחו דעתם מן התפלה ומן התפילין, אלא יותר טוב לראות במראה השעות כמו שכתבתי. ועיין לקמן סימן צ"ד סעיף [ב'] בהגהה ודו"ק. ואף על גב דאינם יכולין לצמצם הזמן בכיוון, לא אכפת, שהרי בגמרא ברכות דף כ"ט ע"ב ובשבת קי"ח אמרו מצוה להתפלל עם דמדומי חמה, ופירש רש"י ז"ל שם בשבת וז"ל דמדומי חמה כשהיא אדומה, שחרית אחרי הנצה מיד היא אדומה, וערבית סמוך לשקיעתה

עכ"ל, משמע שכל זמן שהיא אדומה קרוי דמדומי חמה והוא מצוה מן המובחר, ואם כן אם יתאחרו דק' אחד או שני דקים לצאת מידי ספק לא אכפת שעדיין היא אדומה, ודו"ק, כי מזה יש ראייה גם כן למה שכתבנו מקודם כי הנץ החמה הוא אחר יציאת השמש על הארץ ונראה לעינים ולא כמו שכתב בית דוד. עכ"ד.

ואם כי הוא למד מזה לעד שני דק' איחור ולא יותר, נחזי אנן כמה זמן אדומה היא וזה יהיה הגבול, וכמה בדקו ואמרו שמאדמת יותר מה' דק', ועדיין דבר זה צריך בדיקה יסודית.



מכתב ז'

הרב זאב פרעס

מח"ס 'סימון וסיבה' וש"א"ס

קודם כל אודה בקהל ועדה לכבוד הג"ר און
אברהם הכהן סקלי שליט"א הטורח
להפיץ את כבוד התורה ולהאיר באור
המנורה שבדרום,

המנהג שלא לאכול קצוות הלחם, וסימון מקום הבציעה

ויש להוסיף על הדברים הנפלאים שכתב
הגאון הרב בנימין ברינקמן שליט"א
בגליון כ"ו בענין סימון מקום הבציעה
ובמנהג שלא לאכול קצוות הלחם:

א. לגבי המנהג שלא לאכול קצוות הלחם:

יש לציין לשו"ת מנחת יצחק (חלק ט' סי'
ח' אות ז') שכתב דאף דלא מצינו מקור
מפורש לזה - אבל גם הוא בעצמו נוהג כן
מעולם ומטעם דאיתא בירושלמי (תרומות
פ"ח ה"ג), דצריכין למיחש למאי דברייטא
חוששין, ועי' ספר חסידים (רס"א) שכתב לפי
שכל דבר שתופסין אותו בחזקת סכנה וכו',
ובשו"ת הרשב"א (סי' ט') כתב, שכל דבר
שיש קבלה ביד זקנים וזקנות, לא נסתר
קבלתם, רק אחר הקיום שאינו באפשרו, ועי'
בתשו' השיב משה (חיו"ד סי' ק"ג), וכנראה
דלירושלמי הנ"ל כוון הש"ג (פ"ב דע"ז),
וא"כ יש לומר הה"ד בנוגע לחשש שכחה,
ועי' בפ"ת שם, עכת"ד.

ב. בענין סימון מקום הבציעה:

אעתיק מש"כ בספר סימן וסיבה כך א':
לחתוך מעט בלחם (א')
כתב בשו"ע (או"ח קס"ז א') דצריך לחתוך
מעט בלחם לפני ברכת המוציא.
ויש לחקור האם זה כדי שיהיה לו סימן
והכר היכן המקום הטוב לחתוך וכך
יוכל לחתוך מהר, או שזה סיבה שיצליח
לחתוך מהר כיון שזה כבר חתוך קצת.
[ובתוך הצד דהוי סיבה - תמצא חקירה
נוספת להלן בערך הבא].
[וביאור נוסף תמצא בתורת חיים מסכת
סנהדרין דף ק"ב: ד"ה אמר ליה].
השיטות דהוי סימן: משנה ברורה (סי' רע"ד
סוף ס"ק ה') לגבי שבת. ב"ח
(או"ח קס"ז) בשם המהרש"ל.
השיטות דהוי סיבה: תוס' (ברכות דף ל"ט:
ד"ה והלכתא). ט"ז (שם ס"ק ג').
לבוש (או"ח קס"ז). משנה ברורה (שם ס"ק
ד') לגבי ימי החול.
נפ"מ: האם מספיק לעשות רושם בעלמא או
שצריך לחתוך ממש (כל הנ"ל).
לחתוך מעט בלחם (ב')
כתב בשו"ע (או"ח קס"ז א') דצריך לחתוך
מעט בלחם לפני ברכת המוציא.
ויש לחקור בתוך הצד [בחקירה הקודמת]
שזה סיבה שיצליח לחתוך מהר כיון

ג'). בית יוסף (שם ד"ה ויחתוך). משנה ברורה (שם ס"ק ד').

השיטות דהוי בצד השני: תוס' (ברכות דף ל"ט: ד"ה והלכתא). ט"ז (או"ח

קס"ז ס"ק ג' עיי"ש). עי' פרי מגדים (אשל אברהם שם ס"ק ג'). לבוש (שם). ב"ח (שם אות ב').

שזה כבר חתוך קצת - מה הענין שיחתוך מהר, האם כדי שלא יהיה מחזי כהפסק או שבאמת זה יהיה הפסק [שנאסר לפחות לכתחילה] אם יצטרך לחתוך הכל.

השיטות דהוי מחזי: רבינו יונה על הרי"ף (ברכות דף כ"ז: מדפי הרי"ף סוד"ה מתקיף). מגן אברהם (או"ח קס"ז ס"ק



מכתב ח'

הרב יוסף פרץ

מח"ס 'פריו יתן' ושא"ס

פנמה

לכבוד מערכת "מנורה בדרום" וחכמי ורבני הדרום בארץ הקודש.

לשנה טובה תכתבו ותחתמו בספרן של צדיקים גמורים.

בידידות - יוסף פרץ.

בגדר מצות היראה

עמ' יג. כתב דברים נפלאים וחשובים. ויש להוסיף דברי הרמב"ם במורה נבוכים, שהביאם מור"ם בהגה בריש אורח חיים (סי' א' ס"א), שהאופן להביא יראת ה' לאדם הוא ע"י "שויתי ה' לנגדי תמיד". ע"ש באורך. והכוונה על ידי שמרגיש את ה' בחוש ולא רק בידיעה, וכמה שמתחזק אצל האדם שה' מסתכל עליו כך מתחזקת אצלו היראה. וכך נפסק בשו"ע סי' ב' ס"ב: "אל יאמר הנני

עמ' יג. כתב דברים נפלאים וחשובים. ויש להוסיף דברי הרמב"ם במורה נבוכים, שהביאם מור"ם בהגה בריש אורח חיים (סי' א' ס"א), שהאופן להביא יראת ה' לאדם הוא ע"י "שויתי ה' לנגדי תמיד". ע"ש באורך. והכוונה על ידי שמרגיש את ה' בחוש ולא רק בידיעה, וכמה שמתחזק אצל האדם שה' מסתכל עליו כך מתחזקת אצלו היראה. וכך נפסק בשו"ע סי' ב' ס"ב: "אל יאמר הנני

בדין לולב עקום

עמ' כא. כתב שמה שפסול מחמת שאינו הדר לכו"ע כשר בשאר ימים. וכמדומני אגב שיטפיה כתב כן, שהוא להפך, שבזה איכא פלוגתא, כמ"ש משנ"ב ס"ק לה. ועיין למרן אאמור"ר נר"ו בס' אהלי שם סי' תרמ"ט ס"ה עמ' עדר.

עמ' כא. כתב שמה שפסול מחמת שאינו הדר לכו"ע כשר בשאר ימים. וכמדומני אגב שיטפיה כתב כן, שהוא להפך, שבזה איכא פלוגתא, כמ"ש משנ"ב ס"ק לה. ועיין למרן אאמור"ר נר"ו בס' אהלי שם סי' תרמ"ט ס"ה עמ' עדר.

עמ' כג. אות ג. צורת הבדיקה במאונך, כן כתבו חכמי דורינו, ראה לדוגמא בס' ארבעת המינים למהדרין עמ' קיח בשם בעל קה"י.

עמ' כב. בדעת הרמב"ם. הרי איהו סבירא ליה שפסולי הדר כשרים בשאר ימים. שם בהערה. תמה על דברי מחזיק ברכה

באיסור בל תוסיף במוצאי פסח וסוכות

עמ' כג. כתב וז"ל: "ישיבה בסוכה בשאר ימות השנה אינה קיימת כלל". עכ"ל.

סוכה ישנה. טור או"ח סי' תרכה, ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל.

יש לעיין סוכה דף ח ב, שתי סוכות של יוצרים וכו', סוכת רקב"ש וגנב"ך. שם ט א,

בחילופי המסורות בפצוע דכא-ה

בשו"ת משפט וצדקה ביעקב. וכיון שאינו אלא מנהג בעלמא לא שייך להכריע על פי זה מסורת בתורה.

ועל עיקר הקושיא איך שייך להכריע במסורות. י"ל דהרי קיי"ל שאזלינן בתר רובא בכה"ג. ואפשר שבדק ברוב הספרים המוסמכים והכריע כן. ועיין מנחת שי שהכריע כאן "דכה" וראה שם טעמו, ואפשר שזהו טעם הגר"א.

עמ' בג. מה שכתב לבאר שפליגי אי הוי תיבה לה"ק או לעז. הנה האי כללא שנוהגים גבי גיטין, אינו הלכה למשה מסיני אלא הוא רגילות הכתיבה שנוהגים העולם, שכיון שנוהגים כן לכן צריך לכתוב כך בגט כדי שיהיה מובן לקורא מי המגרש ומי המתגרשת. וידוע שיטת מהריב"ל שכתב להיפך, כיון שבמקומו נהגו לכתוב אחרת, וכן היה מנהג מרוקו כמו שהאריך בזה כמוהר"ר יעקב אבן צור זלה"ה הנקרא יעב"ץ

סימון הפת לפני המוציא

מה שכתב בזה.

עמ' כה. הקשה אמאי לא עושים כן גם בפירות. עיין שערי תשובה ריש סי' רב

בדין המגדל כלב

לבני תורה להתלמד לא לפחד, שזה דבר שאפשר ללומדו, ומן הראוי שיעבדו על עצמם לא לפחד, לפחות לא לפחד פחד כזה גדול שהוא סכנה, ומחמת שגרים במקום כזה שיש בו כלבים ודאי חל עליהם חיוב כזה כדי לא להכנס לסכנה. ודו"ק בזה.

עמ' מט. דן בענין כלב שאינו מסוכן אבל מי שאינו רגיל בכלבים מפחד ממנו. והתיר להרעילו. ולענ"ד יש לדון בזה, כיון שסוף סוף בזמנינו רוב הכלבים שבבתים אינם מסוכנים, ורק מי שאינו רגיל בכלבים מפחד מהם, קשה להחשיבו "מזיק", ואדרבא יש

בענין בוש בברית

דברי רש"י בשבת וז"ל: ולפי זה אם יהיו אנשים אחרים תוך הים או הנהר בין בעליה בין בירידה צריך לו לכסות משום צניעות, וכן במרחץ דינא הכי וכו'. ע"ש.

עמ' נו. מה שכתב שגם בירידתו אם יש אנשים יש לכסות, זכה לכוון לדברי מ"ז כמוהר"ר רפאל אוחנא זלה"ה בס' יסוד מערבי (ראה והתקין סוף אות א), שכתב על

הפלגה בעונות שאינם שוות

שם יו"ד סי' קפט ס"ה עמ' צו, ונראה מדבריו שנקט כנודע ביהודה.

עמ' ס. דן בדברי הנודע ביהודה. עיין מה שכתב בזה מרן אאמו"ר גר"ו בס' אהלי

בגדרי פת הבאה בכיסנין

פירושו כעין קרקרים דקים ביותר שנעשים מקמח ומים בלבד, ומשתמשים בהם הגלחים ללחם מגואל דידהו. אמנם בזמנו הביאו לי ממילון של האקדמיה האיספניולה, שהוא המילון השלם של אותה שפה וכתוב בו שמונה פירושים שונים לאובליא"ש, כל מיני סוגי ריקקים הנעשים באופנים שונים. באופן שצריך לברר בכל מקום וזמן מה היה נקרא סתם אובליא"ש, ואין הכרח שכל הראשונים מתכוונים לאותו דבר.

עמ' קמז. פסק בלחמניות מתוקות שהדרך לאוכלן בדרך קביעות שברכתן המוציא. כן פסק מרן אאמו"ר נר"ו לפני כשלשים שנה, ונדפס בספרו דיני ברכות וחזר ונדפס בס' אהלי שם (סי' קסח עמ' שלז). ודיבר בזמנו עם הגריש"א זלה"ה והסכים עמו, ואמר לו שמה שאנשים מברכים מזונות על לחמניות מתוקות הוא מחמת עצלות בלבד ואין לו יסוד.

עמ' קכד. ביאור אובליא"ש. הנה בלעז דילן

בענין להעביר סכין מיד ליד

יוסף בן נאים בס' נוהג בחכמה ערך ברזל.

עמ' קלט. בענין המנהג שלא מעבירים סכין מיד ליד. כן הזכיר מנהג זה כמה"ר

בכור יוצא דופן אם יטול ידי הכהנים

וא"כ היכי שייכא האי מילתא, דמהרי"ל יימא מילתא על דינא דנפסקא מספר הזוהר.

עמ' קמ. כתב בזה דברים בהירים, וזה מה שכתבתי להרב השואל נר"ו:

ומחמת רוב התמיהה חיפשתי בחיפוש אחר חיפוש, ומצאתי את שאהבה נפשי, דבכתב יד של ארחות חיים (מובא בסוף המבוא של הבלין לארחות חיים הנד"מ) מובא בשם בעל התמיד שנהגו הלויים ליטול ידי הכהנים, ותמה על המנהג. ועוד מצאתי שבפירושים ופסקים לרבינו אביגדור צרפתי (פ' נשא עמ' תנא) ג"כ הזכיר מנהג זה. נראה מזה שהיה מנהג פשוט באשכנז וצרפת לפני התגלות הזוהר שהלויים יטלו ידי הכהנים. ולפי זה היה אפשר לומר שמה שכתב מר"ן וכן ראיתי שנוהגים האשכנזים ליטול ידיהם בשעת נשיאות כפים וכו' ושמעתי שכך היו עושים גם בספרד, ושהיו הלויים יוצקים מים על ידיהם וכו'. אפשר שמה שכתב "שהיו הלויים יוצקים מים" אזיל ג"כ על מנהג אשכנז. אמנם לא משמע כן שהרי כתב

בכור הרה"ג המזאה"ר כמוהר"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

שלם וברכה!!

ענין נטילת ידי הכהנים על ידי לוי מקורו מספר הזוהר פ' נשא דף קמ"ו ע"ב ומובא בבית יוסף סי' קכח, ונפסק בשו"ע סעיף ו.

הב"ח (סעיף ג) כתב בשם מחזור ישן בשם מהרי"ל דבמקום שאין לויים רק כהנים אם יש בכור יתן מים לכהנים לעלות לדוכן. ע"כ. ובראותי דבריו תמהתי, שמדברי מרן הבית יוסף נראה שמקור האי מנהגא דלויי נטלי ידיהו דכהני הוא מספרא דזהר קדישא, ולפי מיעוט ידיעתי מהרי"ל לא ראה ספר הזוהר, שלא הזכירו כלל בחיבוריו,

ועב"פ במקום שנהגו יש לברר אם כל בכור יטול. והנה מגן אברהם (ס"ק ז) כתב, ומשמע מלשוננו דבכור לאם דוקא אבל בכור לאב לא מצינו קדושה האידנא. עכ"ל. והביאו דבריו רבותינו האחרונים. והנה נראה מדבריו שבעינן בכור שיש לו קדושה האידנא, וברור שהקדושה היחידה שמצינו לבכור בזמן הזה הוא דין פדיון הבן. וא"כ דוקא מי שהוא בר פדיון אבל כל בכור שפטור מפדיון הבן אין לו ליטול ידי הכהנים. וכ"כ פסקי תשובות (הערה 109).

ובכור שפטור מפדיון מחמת ספק, נראה שאין לו ליטול ידי הכהן, שהרי מבואר בזוהר שצריך דוקא ליטול ממי שיש בו קדושה, ואם יטול מי שאין בו קדושה הוא גריעותא, וא"כ מספק עדיף שלא יטול, ועיין.

וציי"מ וימ"ן. והי"ז ביום א' בש' י' לחו' תמוז יה"ל משנת התשפ"א ליצירה, פה פאנאמא יע"א.

יוס"ף

בלשון עבר "שהיו" משמע שאזיל על ספרד שכך שמע שנהגו לפני הגירוש ודו"ק.

ועב"פ בזה מובן היטב שמהרי"ל יכתוב דין על מנהג זה שנהגו במקומו.

ודברי הב"ח הובאו באחרונים, ואין צורך לפרוטם (ראה הרבה ציונים בהלכה ברורה להגרד"י בשער הציון ס"ק סג סד).

אמנם כף החיים (ס"ק מ) כתב שלא נהגו כן ושלא משמע בזוהר כדבריו. וכ"כ בס' כתר שם טוב גאגין (ח"ג עמ' 342) שלא נהגו הספרדים שיטול בכור. וכ"כ בס' בכרי ישראל (סי' יח סעיף י) שלא נהגו כן בבוכרה. אמנם בגר'בא נהגו שיטול בכור כמ"ש ברית כהונה (ערך לוי ב). וכן ראיתי כתוב בשם מהר"ח פלאג'י, אמנם אפשר שמנהג טורקיה הוא מחמת שכן הנהיג בעל כנה"ג כמו שכתב בשייריו ודו"ק. אבל אינו מנהג קדום. ומר"ן אאמו"ר נר"ו בס' אהלי שם כתב שראוי שבכור יטול במקום שאין לוי, אבל אין לגעור בבכור שאינו נוטל.

ברכת שהחיינו על פטור ממסיכה

הלכה בס' רכב ד"ה דין האמת, וכבר כתבתי זה במנורה בדרום הקודמים. וכן כל הדוגמאות שיש בש"ס ובפוסקים של ברכת שהחיינו הוא על מה שנתוסף לו ממש, ולא על מניעת הפסד או צער. כגון ירדו גשמים, קנה כלים חדשים, ראה חבירו שהיה חסר לו, נולד לו בן. ועוד. אבל כאן שהוא רק מניעת צער ולא נתוסף לו דבר לא מצינו בזה תקנת שהחיינו.

ברכת הגומל נתקנה על מניעת צער, או הצלה מצער, אבל לא שהחיינו.

עמ' קמא. כתב שמי ששמח הרבה על שביטלו תקנת לבישת המסיכות יש לו לברך שהחיינו. לכאורה לפי דבריו מי שדר במדינות הקרות וכל החורף צריך ללבוש מעיל וכובע וכפפות, וכשמגיע האביב נפטר מכל המשא ויוצא בלי מעיל ושמח בזה שמחה גדולה, יש לו לברך שהחיינו. והוא כל שכן מהכא, שהרי הוא דבר הבא מזמן לזמן. אמנם לענ"ד נראה שרק מברכים שהחיינו על דבר שנתוסף באופן חיובי, ולא על מניעת צער. ולמדתי זה מדברי ביאור

